This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

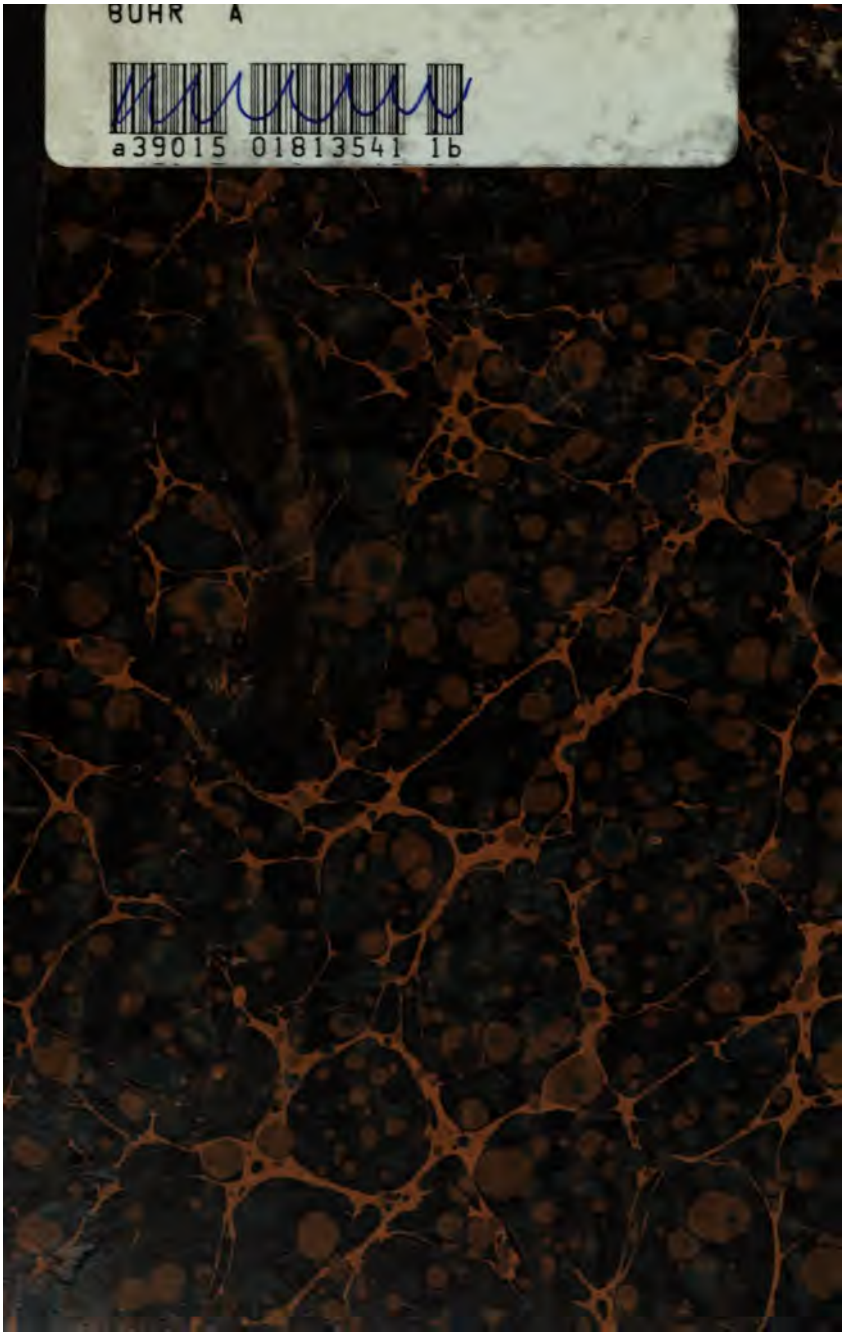
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813541 1b

Theodor, J.. Bereschit rabba mit kritischem Apparate und Commentaren. Lieferung I. Berlin, 1903. 8. Selbstverlag. Bojanowo. Von Ludwig Blau . . . . . 37[illegible]

N. J. Weinstein, Zur Genesis der Agada. Beitrag zur Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte des talmud. Schrifttums. II. Teil. Die Alexandrinische Agada. Göttingen, In Comm. bei Vandenhoeck und Ruprecht. 1901. 275 S. 8. Von Leopold Cohn . . . . . [illegible]

בו נלקטו ונאספו מדרשים קטנים מכתבי יד .ספר לקט מדרשים ישנים ודפוסים שונים . . . . ועליהם הערות ובאורים וציונים .עם פתח דבר בראשם מאת׳ שלמה אהרן וואהרטהייטער וכו׳ Jerusalem 1903. 15 SS. u. 23 Bbl. in 8. Von Dr. S. Poznański 381–

Alphabetisches Verzeichnis der Autoren.

Blau, Prof. Ludw. . . . . S. 379
Bloch, Dr., Ph.. Rabb. S. 153. 263
Brann, Dr. M. . . . . S. 569
Brann, Salomon . . . . . S. 69
Cohn, Prof. Leopold . . . S. 89
Elbogen, Dr. J. . . . . S. 287
Eppenstein, Dr. . . . . S. 479
Epstein A. . . . . S. 340
Eschelbacher, Dr. Jos. S. 53. 136. 249. 434. 514
Eschelbacher, Dr. Max S. 181. 384
Feuchtwang, Dr. . . . S. 356. 371
Fränkel Siegmund . . . . S. 192
Fried, Dr. Moses . . . . S. 376
Guttmann, Dr. J. . . S. 446. 545
Güdemann, Dr. M. S. 38. 129
Jampel Siegmund S. 1. 97. 193. 346
Lewinsky, Dr. A. . . . . S.
Levy, Dr. Ludwig . . S. 37[illegible]
Loewy, Dr. Moritz S. 352. 417
Meyer, Dr. Herbert . . . S.
Poznański, Dr. Samuel S. 370
Rosenthal, Dr. F. . . . . S.
Scheftelowitz, Dr. J. S. 24. 110
Schmiedl, Dr. A.. Rabb. . . S.
Steinschneider, M. S. 84. 109. 288. 300
Theodor, J. . . . . S.
Treitel, L. . S. 214. 317. 399

UNIVERSITY OF
3 9015 0596

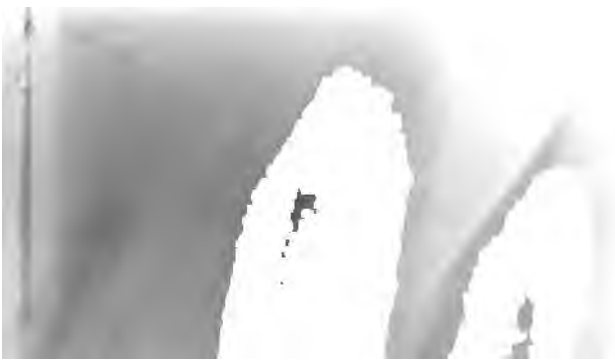
Seite

:e und
:erlag.
. . . 379—38
ıg zur
almud.
. Göt-
:. 1901.
. . . 89—96
בו נלח
ישנים יד
עם פת-
Dr. S.
. . . 381—382

Autoren.

M. S. 38. 120. 231
ad S. 1. 97. 193. 385
481
A. . . . . S. 80
wig . . S. 375. 37
ritz S. 352. 417. 534
rbert . . . S. 382
Samuel S. 370. 381
. F. . . . . S. 474
Dr. J. S. 24. 110. 201
289
A., Rabb. . . S. 149
r. M. S. 84. 169. 279
288. 360. 468
. . . . . S. 70
S. 214. 317. 399. 490

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817
LIBRARIES



Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

Neue Folge,

im Verein mit **Prof. Dr. David Kaufmann** s. A. ins Leben gerufen und herausgegeben von

Dr. M. Brann.

Siebenundvierzigster Jahrgang.

Neue Folge, elfter Jahrgang.

BRESLAU.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER,
(Inh.: Barasch & Riesenfeld.)
1903.

DS
101
.M74
v.47

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Fortsetzung von Jahrg. 46, S. 513).

X. Die neuesten Hypothesen über den Gang der Handlung in Esra c. I—VI.

Ausser den zahlreichen bisher genannten Ansichten über verschiedene Einzelheiten in der Geschichtsdarstellung von Esra c. I—c. VI sollen hier nun auch diejenigen Hypothesen neuerer Forscher erwähnt werden, welche die ganze in Esra c. I—VI erzählte Geschichte auf den Kopf gestellt haben. So behauptet z. B. Grünhut (Einl. 1898): Die erste Grundsteinlegung des Tempels (Esra 3) habe erst unter Darius Hystaspis, nicht schon unter Kyros, stattgefunden; dann folgte der Versuch der Annäherung seitens der Samaritaner, wie ihre Zurückweisung seitens Serubabels, ebenfalls unter Darius (4, 1—5), hiernach die Anklagen der Samaritaner gegen die Judäer (4, 6—16), und das Verbot des Weiterbauens (17—23), seitens des Xerxes. Die Unterbrechung des Baues dauerte dann bis in die Tage des Artaxerxes longimanus, der die Wiederaufnahme des Baues gestattete, und in seinem sechsten Regierungsjahr wurde schliesslich der Tempel vollendet (5, 1—6, 22). Esra 4, 6—23 steht daher nach dieser Meinung an seinem richtigen Platze.

Das chronologische Schema der persischen Könige nach Grünhut ist daher folgendes:

Kyros in Esra 1. 1, 2. 7. 8. 5, 13—14	=	Kyros
„ „ „ 3, 7	=	Darius
„ „ „ 4, 5. 5, 16	=	Darius
„ „ „ 6, 2—5, 14	=	Kyros
Ahašveroš 4, 6	=	Darius
Darius 4, 5	=	Artaxerxes I
Darius 4, 24	=	„ I
Darius 5, 5. 6. 7. 6, 1—12	=	„ I
Artahšašta 4, 7—23	=	Xerxes
„ 7, 1—26	=	Artaxerxes I
Darius in Hag. und Sech.	=	„ I

Wohl gemerkt also: Grünhut, der die Inspiration der Bibel in streng orthodoxem Sinne vertheidigt und daher von der Voraussetzung ausgeht, dass der Verfasser dieser Bücher die Chronologie und die Namen der persischen Könige richtig kannte, traut demselben inspirirten Verfasser zu, dass er in einem Geschichtswerke, in welchem er die Ereignisse der Vergangenheit den Späteren mittheilen wollte, mit gutem Wissen und Gewissen den Darius das eine Mal durch Kyros das zweite Mal durch Ahašveroš, den Artaxerxes das eine Mal durch Artahšašta, das zweite Mal durch Darius bezeichnet, und unter Kyros das eine Mal den wirklichen Kyros, ein zweites Mal den Darius, unter Artahšašta das eine Mal den wirklichen Artaxerxes, ein zweites Mal den Xerxes, unter Ahašveroš endlich nur den Darius verstehen will.

Dies thut nun Grünhut aus apologetischen Gründen, um den Verfasser dieser Bücher keiner Unkenntniss der persischen Geschichte zeihen zu müssen. Wir aber glauben dem gegenüber im Sinne aller derjenigen, denen es um die Ehre eines biblischen Verfassers zu thun ist, behaupten zu müssen, dass, wenn es keinen anderen Weg zur Ehrenrettung der Verfasser der hl. Bücher gäbe als denjenigen Grünhuts, es besser wäre, die Verfasser lieber gegen alle möglichen Vorwürfe ungeschützt zu lassen. Wenn Grünhut sich darüber grämt, dass Meyer unserem Verfasser „kopfloses Arbeiten“ und Andere demselben „Unwissenheit in der persischen Geschichte“ zum Vorwurf machen, so hat er sich nicht überlegt, dass nach seiner Apologetik unser Verfasser völlig unzurechnungsfähig gewesen sein müsste, wenn er wirklich so maasslos leichtsinnig mit den Königsnamen umgesprungen wäre.

In Wahrheit jedoch giebt der Verfasser die Namen der persischen Könige mit einer Treue und Originalität wieder, wie man sie bei keinem Schriftsteller der Welt in ähnlicher Weise finden kann. Wie verhält sich z. B. das keilinschriftliche „Darjawuš“ zum hebr. „Darjawuš“ und dem griechischen „Dareios“, das inschriftliche „Artahšatra — auch „Artachšasda“ auf der venezianischen Vase — zum hebr. Artachšašta und dem griechischen „Artaxerxes“, das inschriftliche „Chschjarsch“ zum hebr. „Chschwarš“ und dem griechischen „Xerxes“? Und nun soll der Verfasser trotz dieser originellen Wiedergabe der Namen, dieselben so durchein-

ander gewürfelt haben? Wir besitzen heute viele Tausende keilinschriftlicher Contracttafeln aus der Zeit dieser persischen Könige, und nirgends ist von einem gleichgültigen Umgehen mit den Namen der persischen Könige etwas zu merken. Auch die Chronologie der persischen Könige ist heute inschriftlich durchaus gesichert. Artaxerxes Mnemon hat eine solche in einer Inschrift hinterlassen (Vgl. Bezold, Achämeniden, in Delitzsch's K. Insch. Bibliothek). Dieselbe lautet:

„אקבי ארתחשתסו שרו רבו שרו ש שרני, שרי ש מתתי ש אינא מוחי קקער נפי, אפלו ש דריוש שרי, דריוש שרו אפלו ש ארתחשתסו שרי, ארתחשתסו שרו אפלו ש חשירשו שרי, חשירש שרו אפלו ש דריוש שרי, דריוש שרו אפלו ש אשתזפו זרע אחמנש. „Es spricht Artahšašta, der grosse König, der König der Könige, der König der Länder, welche auf dem ganzen Erdboden sind, der Sohn des Königs Darjawuš: der König Darjavuš war der Sohn des Königs Artahšašta, der König Artahšašta war der Sohn des Königs Ahašveroš, der König Ahašveroš war der Sohn des Königs Darjavuš, der König Darjavuš war der Sohn des Hystaspes, ein Nachkomme der Achämeniden". Es liegt also gar kein Grund vor, dem Verfasser unserer Bücher solche muthwillige Namensvertauschungen zu insinuiren. Hören wir jedoch, welche Motive Grünhut zu seiner Annahme verleitet haben. Er sagt:

I. Esra 3, 12 enthält dasselbe wie Hag. 2, 3, folglich muss der ganze Bericht von Esra 3 auch in die Zeit des Darius verlegt werden.

II. Wenn der Tempel unter Darius fertiggestellt worden wäre, wäre es nicht zu begreifen, warum damals nicht auch gleichzeitig die Stadtmauer gebaut wurde.

III. Wenn Artahšašta von 4, 7—23 wirklich Artahšašta gemeint sein sollte, so begreift man nicht, warum er in 6, 14 zu den Beförderern des Tempelbaues gezählt wird?

IV. Wenn der Tempelbau unter Darius fertiggestellt worden wäre, so wäre Sech. 1, 12 unverständlich.

Darauf entgegne ich:

Zu I. In den Behauptungen Grünhuts sind mehr Widersprüche als Worte. Er verlegt die Wiedraufnahme und Fertigstellung des Tempels in die Zeit Artaxerxes I. Danach müsste doch auch die Wirksamkeit des Propheten Haggai in diese Zeit verlegt werden; denn nach Esra 5, 1—3,

leitete ja gerade dieser Prophet[1]) die Wiederaufnahme des Tempelbaues ein (Vgl. 5, 16). Folglich müsste Esra 3, nach Grünhuts Schluss, in die Zeit Artaxerxes I, nicht aber in die Zeit des Darius, wie Grünhut behauptet, verlegt werden. Dann fällt aber auch die ganze Combination Grünhuts wie ein Kartenhaus zusammen.

Zu II. Warum die Judäer nicht gleich nach der Fertigstellung des Tempels unter Darius auch an den Mauerbau der Stadt gingen, dafür lassen sich — falls es überhaupt nöthig ist, für solche Erscheinungen Ursachen zu suchen — zahlreiche Motive anführen. Erstens lag kein Grund vor, die Stadt durch eine Mauer zu schützen, da, wie wir Jhrg. 46, S. 395ff zu Esra 4, 1—5 gesehen haben, eine eigentliche Verfolgung seitens der Nachbarstämme bis jetzt nicht stattgefunden hatte. Zweitens werden die Opfer an Geld und Zeit, die der Tempelbau erfordert hatte, sie so gründlich erschöpft haben, dass sie zu allem Andern eher Lust gehabt haben werden, als sich nochmals gleich darauf an solche schwere Unternehmungen zu wagen. Sech. Ermunterung in 6, 15, beweist dies zur Genüge. Drittens ist es, sogar sehr einleuchtend, dass sie eine Stadtmauer zu bauen, jetzt, da kein besonderer Anlass vorlag, absichtlich unterliessen, um jeglichem Verdacht seitens der persischen Regierung vorzubeugen. Wie sehr wohl begründet diese Vorsicht war, beweist 4, 6—23, aufs Beste. Aus Sech. 2, 6—9, geht deutlich genug hervor, dass der Prophet gegen das Unternehmen eines Stadtmauerbaues agitierte.

Zu III. Vgl. Jahrg. 46, S. 109ff unsere Darstellung von der Composition unserer Bücher. Denselben Einwand hätte übrigens Grünhut gegen seine eigenen Vorschläge erheben müssen: Wenn nämlich Darius selbst den Tempelbau eingestellt hätte (4, 5: „כל ימי כרש . . . ועד מלכות דריוש" übersetzt Grünhut: „während der ganzen bis zur Zeit des Darius Regierung des Artaxerxes"), wie konnte man ihn in 6, 14 zu den Beförderern des Baues zählen? Wie konnte ferner, nach Grünhut, der Tempelbau von Xerxes eingestellt worden sein (4, 17—23), wenn das doch schon von seinem Vater Darius geschehen war (4, 5)?

Zu IV. Vgl. Jahrg. 46, S. 492, Anm. 2. Von Grünhuts fernerm Beweis von „ואשיא יחישו" (4, 12), war oben schon mehrmals die Rede.

[1]) Zum richtigen Verständnis von Hagg. 2, 3 in seinem Verhältnis zu Esra 3, 12, vrgl. Jahrg. 46, S. 324.

Schliesslich nur noch ein Wort über Hugo Winckklers neue Constructionen.

Winckler (K. A. T., 1902, 289), stellt den Gang der Handlungen bei der Restauration der jüd. Gemeinde ganz anders dar, als das bisher im allgemeinen geschehen ist. Die Fülle der überraschenden Thatsachen, die uns Winckler mittheilt, und von denen bis jetzt gar Niemand etwas gewusst hat, hat er nicht, wie etwa der Titel des Buches vermuthen liesse, aus neuen von ihm entdeckten inschriftlichen Documenten, sondern aus der alten Bibel selbst hergenommen. Bis zum Beginn des zwanzigsten nachchristlichen Jahrhunderts hat kein Mensch geahnt, dass eine solche Fülle unentdeckter Documente, wie sie Winckler zu Tage fördert, latent in der hl. Schrift vorhanden sei. Seine erstaunlichen Ergebnisse aber sind folgende: Kyros gestattete die Rückkehr der Juden nach Jerusalem. Darauf hin unternahmen es zahlreiche babylonische Judäer und zogen unter Leitung des Davididen Sešbazar, der auch in Babylon schon unter der Chaldäerherrschaft als Fürst der Juden angesehen war, nach Jerusalem und liessen sich in ihrer alten Heimath nieder. Aber schon kurze Zeit später entstanden heftige Zwistigkeiten zwischen den Colonisten einerseits und Sešbazar nebst seinem Anhange andererseits; denn Sešbazar war den meisten Colonisten nicht orthodox genug. Er galt ihnen als einer, der vom Gesetz sich nicht leiten liess und Vorliebe für das Heidenthum hegte (Ezechiel 6, 1—2. 9. 11, 13 u. s. w.); er war in ihren Augen ein „verdorrter Zweig“ (Ezech. 19, 12), und seine Anhänger wurden als „Abtrünnige“ (Ezech. 14), als „falsche Propheten“ (Ezech. 13) bezeichnet. Sešbazar suchte nun mit Gewalt über das Volk zu herrschen; das Volk protestierte heftig und die Frommen beschlossen allesamt nach Babel zurückzukehren (Ezech. 11). Sešbazar baute nun auf eigener Hand einen Tempel in Jerusalem und vollendete denselben im sechsten Jahre des Kyros (Esra 6, 15). Die Frommen aber wollten immer noch von ihm nichts wissen und bezeichneten seinen Tempel als „götzendienerisch“ (Ezechiel 8). Nun knüpfte Sešbazar heimlich freundschaftliche Beziehungen mit Aegypten gegen Persien an. Die frommen Judäer aber bewahrten ihre Treue dem persischen Reiche. Dieser politische Zwist gab Anlass zu einem öffentlichen Kampfe in Jerusalem, u. z. zwischen den perser-freundlichen Orthodoxen und Sešbazar mit seinem Anhange, wobei viel

Blut in Jerusalem vergossen wurde (Ezech. 17, 15. 24). Kyros war inzwischen gestorben und der grausame Kambyses auf den Thron gekommen. Bei diesem Kambyses wurde Sešbazar verleumdet. Der König zog mit seinem Heere nach Jerusalem, enthob den Sešbazar seines Amtes, zerstörte in seinem Hasse gegen jede Hirarchie den Tempel grösstenteils und vernichtete den Cultus zu Jerusalem (Ezech. 33, 21 Esra 4, 7—23). Kambyses störte aber nicht blos den Cultus und den Tempelbau sondern auch den Mauerbau, ja er ging sogar daranf aus, die ganze Colonie aufzulösen. Die Hauptintriguanten waren dabei nicht die samaritanischen Stämme, wie es in Esra 4, 7—23 erzählt wird, sondern — der Prophet Ezechiel. Jerusalem blieb also während der ganzen Regierungszeit des Kambyses verödet. Später unter der Herrschaft des Darius machten sich Serubabel und Josua ben Jozadak auf, den Tempel wieder herzustellen. Zu diesem Tempelbau entwarf Ezechiel den Plan. c. 40—48. Während dieses zweiten Baues ereignete sich der Zwischenfall mit Tatnai (Esra 5, 3). Darius begünstigte den Weiterbau nicht auf Grund eines alten Kyrosedictes, wie es in Esra 6, 2—5 berichtet wird, sondern aus andern hier nicht genannten Motiven.

Zwischen dem siebenten und dem zwanzigsten Regierungsjahr des Darius fand dann nochmals ein grosser Aufstand der Juden gegen das Perserreich, diesmal unter Leitung Serubabels statt. In diesem schrecklichen Kampfe mit Persien ist Serubabel, gefallen, Jerusalem und der Tempel wurden völlig zerstört (Neh. 1, 1. Klagelieder 1—4. II Macc. 1, 19).

Das Schema der persischen Königsnamen in unseren Büchern ist nach Winckler folgendes:

Kyros	in Esra 1, 1	ist	Kyros
Darius	„ „ 4, 5. 24. 6, 14. 15	„	„
Artaxerxes	„ „ 4, 7—23	„	Kambyses
„	„ „ 7, 1	„	Darius
„	„ Neh. 1—13	„	„
Ahašveroš	„ Esra 4, 6	„	Kambyses
Nobochadnozor	„ Ezechiel 1—48	„	„
Darius	„ Neh. 12, 22	„	Darius

Die Quellen, aus denen Winckler alle diese erstaunlichen Berichte geschöpft hat, haben wir genau angegeben. Es sind dies, wie wir gesehen haben, hauptsächlich das Buch Ezechiel und die Klagelieder Jeremias. Niemand wird leugnen,

dass diese interessanten Mordgeschichten sich ungleich schöner anhören als die trockenen Erzählungen der Bücher Esra und Nehemia. Denn dass Winckler die Berichte dieser Bücher gar nicht oder nur in verschwindend geringem Maasse verwerthen konnte, ist selbstverständlich. Es würde den authentischen Berichten über den deutsch-französischen Krieg vom Jahre 1870—71 bei Einem, der es unternehmen würde, die Geschichte dieses Krieges aus den Documenten des „siebenjährigen Krieges" zu erzählen, nicht um ein Haar breit anders ergehen können. Wincklers Untersuchungsmethode macht jeden Commentar überflüssig; denn sie richtet sich selbst. Selbst Nowack, heute der Wortführer der radicalen Exegese, sagt[1]) (Deutsche Litteraturzeitung vom 25. Januar 1902): „dass die von Winckler geübte Kritik zur Discreditierung der Kritik überhaupt führen und uns eine starke Reaction bringen wird, unterliegt mehr keinem Zweifel. Was würde aus der griechischen und römischen Geschichte, wenn wir nach dieser Methode deren Quellen bearbeiteten und verwendeten? Den Fachgelehrten waren die Winckler'schen Vermuthungen, die durchaus unabhängig von jedem historischen Documente combiniert sind, freilich schon seit Jahren aus seinen früheren Werken bekannt. Heute ist nur noch hinzugekommen, dass diese echte Waare unter der berühmten Firma Schraders auch bei den Laien Absatz sucht. Welche Meinung muss hiernach der gebildete Laie, der nicht Orientalist vom Fache ist, von der „orientalischen Wissenschaft" überhaupt bekommen? Und wie wenn er noch dazu in der Vorrede dieses Winckler'schen Buches die Versicherung liest: „dass der Verfasser bemüht war, nach Möglichkeit nur die wirklich gesicherten Resultate vorzulegen"?

Enthält die von uns hier wiedergegebene Entwickelungsgeschichte der babylonischen Gemeinde in Jerusalem in der That wirklich gesicherte Resultate?

[1]) In ähnlichem Tone aber in noch viel drastischerer Darstellung wird Wincklers exegetische Methode von dem ebenfalls radicalen Bibelforscher Prof. Budde in seinem unlängst erschienenen Schriftchen „Das A. T. und die Ausgrabungen", Giessen, 1903, gründlich beleuchtet. Vgl. auch Baentsch im Litterarischen Centralblatt vom 21. Februar 1903. — Beim Durchlesen der Wincklerschen Bibelforschungen fällt die grosse Analogie zwischen dieser Forschungs-Methode und derjenigen des Verfassers der „Grundlagen des XIX. Jahrhunderts" besonders auf. Dass daher Wincklers Darstellungsweise der israelitischen Geschichte von Cham-

XI. Esra c. VII bis c. X.

Wie sich die politischen Verhältnisse in Jerusalem während der ca. 6 Jahrzehnte zwischen der Einweihung des Tempels und der Ankunft Esras entwickelten, ist uns nicht genau bekannt. Aus Neh. 5, 1—15 ersehen wir jedoch, dass die sociale Lage in Jerusalem, wie sie Nehemia dort vorgefunden hat, eine sehr wenig erfreuliche war. Die dort geschilderte sociale Misswirtschaft seitens der Kapitalisten und Grossgrundbesitzer (1—14) wie seitens der rücksichtslosen politischen Behörden (15) ist sicherlich nicht erst im letzten Jahrzehnt vor der Ankunft Nehemias entstanden, sondern war naturgemäss ein Product Jahrzehnte langer Verwahrlosung der socialen und politischen Zustände. Viel trauriger aber noch gestaltete sich das geistige und religiöse Leben des Volkes während dieser langen Zeit. Der religiöse Indifferentismus, wie er im Kreise der höchsten religiösen Instanz, nämlich unter den Nachkommen des Hohenpriesters Josua ben Jozadak zuhause war, ist uns zur Genüge bekannt (Neh. 13, 4, 28—31. Sech. 3, 4 u. n. A.). Nicht anders verhielt sichs in den sonstigen vornehmen Kreisen (Neh. 2, 16. 6, 10—13. 14. 17. 18. 19. Esra 9, 1—2. 15. 18—24). Da machte sich der gesetzeskundige und religionseifrige Priester Esra in Babel auf und erbat sich vom persischen König die Erlaubnis, nach Jerusalem zu gehen, den dort wohnenden Judäern das Gesetz zu lehren, den Tempel- und Opfercultus zu ordnen und überhaupt alle religiösen Einrichtungen ins Leben zu rufen. Dass ein persischer König, der die Politik seiner grossen Vorfahren festhielt, für solche Zwecke zu haben war, ja dass ihm ein solches Anerbieten seitens eines Priesters sogar sehr willkommen sein musste, wird jeder, der Näheres über die hierarchische Politik des Kyros und Darius kennen gelernt hat, als selbstverständlich betrachten. Esra zog daher mit der Karawane, die sich ihm anschloss, zu Beginn des Nissan von Babylon fort und kam Anfangs Ab glücklich in Jerusalem an (7, 7—9). Er brachte eine neue Volksverstärkung von 1400 Familienvätern — die immerhin 7—8000

berlain mit hellem Jubel begrüsst wird, konnte nicht bezweifelt werden. In der vierten Auflage des genannten Buches von 1903 bezeichnet Chamberlain Winclers K. A. T. als „ein wahres Denkmal deutscher Wissenschaftlichkeit, Unermüdlichkeit, Scharfsinnigkeit und Freiheit". Die deutsche Wissenschaft wird sich für dieses schöne Compliment bedanken.

Seelen ausmachen konnten — nach Jerusalem mit, und, was für ihn die Hauptsache war, er besass vom König einen Ferman, in welchem ihm die Vollmacht ertheilt war, alles, was zur Beförderung von Religion und Cultus dienen sollte, auf Staatskosten einzurichten (Esra 7, 6—10. 11—26. 27—28).

Leider war der Erfolg der jetzigen Reise Esra's nichts weniger als grossartig. Ja, die Schilderungen in den Memoiren Esra's und auch Neh.'s, von denen dem Chronisten nur noch kleine Bruchstücke zur Verfügung standen, lassen deutlich erkennen, dass Esra eher noch das Gegentheil von dem erreichte, was er eigentlich im Auge gehabt hatte. Er fand zu seinem Entsetzen, dass der grösste Theil des Volkes mit den heidnischen und halbheidnischen Nachbarstämmen verschwägert war, dass daher in den meisten und vornehmsten jüdischen Häusern, heidnische Frauen herrschten. Dass unter solchen Umständen von einer Treue gegen das Gesetz nicht die Rede sein konnte, ist selbstverständlich. Wer sollte die häuslichen rituellen Vorschriften beobachten, wer die Kinder nach dem Gesetze erziehen, wenn die Mütter Heidinnen waren? Esra musste vor allem daran denken, dieses Hinderniss zu beseitigen. Seinem imponierenden und würdevollen Auftreten, als „grosser Gesetzesgelehrter" (7, 6) und „königlicher Bevollmächtigter" (7, 28), seinen erschütternden Worten (9, 3—5. 6—15. 10, 1—8), seinen ernsten Mahnungen und Drohungen (10, 5—8), seinem ergreifenden Anblick, als er trauervoll mit zerrauften Haaren vor ihnen stand (9, 3—5. 10, 1. 6), konnten die meisten der in Mischehen lebenden Judäer im ersten Momente nicht widerstehen (10, 9—14). Einige freilich liessen sich selbst in diesem Momente nicht zur Reue bekehren (10, 15).

Dass dies Alles für die Dauer keinen Werth hatte, ersehen wir aus Neh. 6, 10—19. 9, 2. 10, 31. 13, 23 ff zur Genüge. Esras Auftreten hatte nicht bloss keinen wesentlichen Erfolg, sondern es rief eine noch grössere Reaction hervor. Denn die von Esra mit unnachsichtlicher Strenge durchgeführte Scheidung von den heidnischen Frauen steigerte nicht nur den Hass der Nachbarstämme, deren Töchter jetzt so schonungslos verstossen wurden, sondern auch die meisten davon betroffenen jüdischen Familien, die sich nur widerwillig zu diesem Schritte entschlossen hatten, gingen jetzt in das Lager der Feinde Esra's über und machten seinem Isolierungssystem, welches sie als jüdische Gesetzesvorschrift nicht

anerkennen wollten, eine entschiedene Opposition. (Maleachi 2, 15. 17)[1]).

Angesichts der Missstimmung, die jetzt in Jerusalem herrschte, ist es leicht begreiflich, warum Esra die Zeit, das Volk für das Gesetz zu gewinnen, für noch nicht gekommen hielt. Es ist daher sehr unrichtig, wenn viele Exegeten die Chronologie von Esras Ankunft in Jerusalem, darum auf den Kopf stellen wollen, weil es ihnen unglaublich scheint, dass Esra 13 Jahre lang das Gesetz[2]) in der Tasche herumgetragen haben sollte.

Indem wir nunmehr im Einzelnen auf den Inhalt der Capp. VII ff eingehen, haben wir zuerst ein Wort über das Edict des Artaxerxes (7, 11—26) zu sagen. Dieser Erlass ist noch mehr als die vorhergenannten des Kyros und Darius, vielseitigen Angriffen — wir nennen bloss Graetz, Nöldeke, Wellhausen, Kuenen, Kosters u. Cheyne — ausgesetzt gewesen. Folgende Unwahrscheinlichkeiten sind darin vorgefunden gewesen:

I. Artahšašta spricht hier nicht wie ein Anhänger des Zarathustra, sondern wie ein gläubiger Judäer. Nicht nur nennt er Jhvh „den Gott des Himmels" (Vers 21), sondern er erkennt auch diesen Gott mit klaren Worten als den wahren an und befürchtet aus der Nichtbeachtung seiner Befehle grosse Nachtheile für sich selbst und für sein ganzes Reich (23).

II. Auch die hier in sehr reichlichem Maasse gewährte Gunst des Königs für den Tempel erscheint sehr auffällig.

III. Zeigt der König eine sehr grosse Bekanntschaft mit den jüdischen Institutionen und Cultusbedürfnissen.

Alledem ist, abgesehen von den bereits Jahrg. 46 (S. 93 ff, 209—218 und 501—506) gegebenen ausführlichen Erwiederungen auf die Einwürfe gegen die Decrete des Kyros und Darius, folgendes entgegenzuhalten:

Die Bezeichnung „Gott des Himmels" findet sich in den persischen Inschriften unzählige Male. Eine sachverständige Beurtheilung muss vielmehr in den Titeln, die im vorliegendem Edicte vorkommen, einen concreten und handgreiflichen Beweis für die buchstäbliche Originalität des

[1]) Die Interpretation Schapiro's im Hamagid (Jahrg. 1882, Nr. 19) zu diesen Worten, wonach der Prophet Maleachi selbst gegen die Ehescheidungen sich ausgesprochen hätte, ist, wenn man Vers 11—12 im Auge behält, ganz unmöglich.

[2]) Wir kommen darauf unten noch einmal ausführlich zu sprechen.

Erlasses erblicken. Wir heben hier namentlich die Bezeichnung מלך מלכיה „König der Könige", die sich Artaxerxes beilegt (V. 12), hervor. Dieser Titel findet sich weder in der Litteratur sonstiger orientalischer Völker noch auch in der persischen vom Alterthum überkommenen schriftlichen Litteratur[1]). Hingegen ist er in den neuentdeckten „Persischen Inschriften" der allerhäufigste und beliebteste. שר שרני „König der Könige"[2]) nennt sich jeder persische König in seinen Inschriften. Ebenso auch Ahašveroš in seiner aramäischen Inschrift in Aegypten. חשיארש מלכא זי מלכיה (C. J. S. II. 1, Nr. 122), ebenso Darius in seiner Gadata-Inschrift „βασιλεὺς βασιλέων". Woher sollte nun der späte chronistische Fälscher diesen Titel haben? Wenn man auch auf den phönizischen und karthagischen Inschriften aus der griechischen Zeit ähnliche Wendungen findet, so heisst dort der König doch nicht ‚מלך מלכים' sondern ‚אדון מלכים'. (Vgl. Lidzbarsky, Nordsemitische Epigraphik, 1898, 208).

Was nun die Sympathie des Artaxerxes für den Cultus und die Religion der unterworfenen Völker angeht, so sind zwar bis jetzt noch gar keine Inschriften des Artaxerxes gefunden worden, in denen von seinem Verhalten gegenüber seinen Tributärvölkern die Rede wäre, da wir überhaupt von Artaxerxes I. bisher so gut wie gar keine Inschriften besitzen. Allein man bedenke, dass die Toleranz des Artaxerxes den Priestern unterworfener Völker gegenüber selbst den alten Klassikern bereits bekannt war (Vgl. Wiedemann, Gesch. Aegyptens unter Artaxerxes I., S. 240 ff). Und den besten Massstab für das Interesse eines persischen Königs für den Cultus und die Religionen anderer Völker, kann uns das Verhalten des, bei allen alten Schriftstellern als „intolerant" verrufenen, Kambyses zur ägyptischen Religion, wie es uns auf zahlreichen ägyptischen Denkmälern geschildert wird, geben. Auf der grossen Naphorensäule, berichtet der ägyptische Priester Chor-uta-suten-net, Sohn des Oberpriesters der Göttin „Neith", Paf-tot-nit und der Frau Tum-iri-tis", Folgendes: „Nachdem der Grossherr aller Völker, Kambyses gekommen

[1]) Auch in den babylonisch-assyrischen Inschriften findet sich dieser Titel nur kaum zweimal in der altbabylonischen Zeit im 3-ten Jahrtausend vor Chr., und zweimal in der altassyrischen Zeit. Im letzteren Falle ist dies der Titel des Gottes Marduk.

[2]) Im Gegensatz zum Hebr., wo שר „Fürst" und מלך „König" bedeutet, heisst in den Keilinschriften שר „König" und מלכי „Fürst".

„war nach Aegypten, damals waren die Völker aller Länder „bei ihm, beherrschte er als König dieses Land in seiner „ganzen Ausdehnung. Jene liessen sich nieder darin. Indem „er ein grosser König von Aegypten und der Grossherr „aller Länder war. Er übertrug mir das Amt eines Obersten „der Aerzte und liess mich bleiben an seiner Seite als Freund „und Tempelmeister. Sein amtlicher Theil ward ihm zutheil „als König „Mastu-Ra". Ich gab ihm Kenntniss von der „Grösse der Stadt Saïs, als der Stätte der „Neith", der grossen „Mutter, welche geboren hat den Sonnengott „Rah". Das „war der erste geborene, kein Wesen war sonst noch geboren. „Dazu auch von der hohen Bedeutung der Wohnung der „Neith". Ein Himmel ist solche nach allen ihren Seiten hin. „Dazu auch von der hohen Bedeutung der Gemächer der „Neith", welche sind die Sitze der „Neith" und aller Götter „in demselben, samt der hohen Bedeutung des Tempels „Ha-„Cheb", in welchem der grosse König des Himmels weilt, „dazu auch von der hohen Bedeutung der Südkammer und „der Nordkammer, der Kammer der Morgensonne und der „Kammer der Abendsonne „Thum", das sind die geheimniss-„vollen Plätze aller Götter."

„Und ich beklagte mich beim König Kambyses gegen „alle Fremden, welche sich niedergelassen hatten im Gottes-„hause der „Neith", dass sie hinausgetrieben würden, damit „das Gotteshaus der „Neith" dastände in seinem vollen Glanze, „wie es früher der Fall war. Da gab der König den Befehl „hinauszutreiben alle Fremden, welche sich niedergelassen „hatten in dem Gotteshause der „Neith," niederzureissen „all ihre Hütten, und alle Geräthe in diesem Gotteshause, „und jene selber mussten sich hinausbegeben ausserhalb der „Auswaltung dieses Gotteshauses. Der König gab den Befehl „zu reinigen dieses Gotteshaus der „Neith" und ihm zurück-„zugeben alle seine Bewohner und zu ernennen die Leute „als Diener des Gotteshauses. Er gab den Befehl zurück-„zustellen alles heilige Vermögen der „Neith", der grossen „Mutter und aller Götter in Sais, wie es früher gewesen „war. Er gab den Befehl wieder aufzurichten die Ordnung „aller ihrer Feste und aller ihrer Umzüge, wie es früher „der Fall war. Dies alles that der König, dieweil „ich ihm Kenntniss gegeben hatte von der „hohen Bedeutung von Saïs, da sie die Stadt „aller Götter ist, mögen sie bleiben auf ihren „Stühlen in ihr in Ewigkeit".

„Nachdem der Kambyses nach Saïs gekommen war, „begab er sich selber in das Gotteshaus der „Neith". Er „bezeigte seine Verehrung der grossen erhabe„nen heiligen Göttin in jeder guten Weise, der „Neith", der grossen Mutter, und den grossen „Göttern in Saïs, wie es gethan hatten alle from„men Könige".

„Er that solches, weil ich ihm Kenntniss ge„geben hatte von der hohen Bedeutung der heili„gen Göttin, denn sie ist die Mutter des Sonnen„gottes „Rah" selber".

„Er erwies der Königin alles Gute, dem „Gotteshause der „Neith". Er liess reichen dem „Ewigen im Hause der „Neith", wie es gethan hatten „alle Könige früherer Zeit".

„Er that solches, dieweil ich ihm Kenntnis „gegeben hatte, von allem Guten zu thun die„sem Gotteshause".

„Ich stellte fest das Vermögen der „Neith", „der grosssen Mutter, wie solches der König „befohlen hatte, für die Dauer der Ewigkeit. „Ich liess aufrichten Denkmäler der „Neith", der „Herrin von Saïs, in aller guten Weise, wie es „thun soll ein geschickter Diener eines Herrn. „Ich war ein guter Mann vor seinem Angesichte".

Brugsch-Pascha in seiner Geschichte Aegyptens, S. 764, sagt: „Der Apisstier, welcher nach der griechischen Sage bei Herodot von Kambyses getödtet worden sein soll, ward nach einer von mir zuerst gesehenen, leider sehr zerstörten Inschrift im Jahre 4, im Monat Epiphi der Regierung des Kambyses im Serapeum bestattet. Auf dem genannten Steine ist Kambyses in knieender Stellung, geradezu als ein Verehrer des Apisstieres, abgebildet. Darunter befindet sich eine längere Inschrift, von der sich die ersten beiden Zeilen erhalten haben. Sie lauten: „Jahr 4, Monat Epiphi unter der Regierung des Kambyses, des Lebensspenders ewiglich, ward gezogen zur Bestattung dieser Gott im Frieden nach der lybischen Wüste bei Memphis, um beigesetzt zu werden an seiner Stätte, welche ihm hatte bereiten lassen seine Majestät". Ferner befindet sich von Darius II. in einem ägyptischen Tempel ein Hymnus an die ägyptischen Götter. Derselbe besteht aus etwa 50 grossen Strophen. Wer diesen grossen

Hymnus durchliest, merkt sofort, dass die persischen Könige die ausländischen Religionen nicht bloss dem Namen nach kannten, sondern dass sie, wie der ägyptische Chor-uta-suten-net bezeugt, sich über das Wesen und die Bedeutung dieser Religionen, Klarheit zu verschaffen suchten. Es sollen hier nur einzelne Strophen dieses schönen philosophisch-pantheistischen Hymnus als Beispiel angeführt werden.

Strophe 1.

„D e r da ist als Rah das S e i n an sich selbst
„Dessen Gebeine wie Silber, dessen Haupt wie Gold,
„Dessen Haupthaar wie Saphir, dessen Hörner wie Smaragd
„Das ist der gütige Gott, der sich selber erschuf
„In seiner Gestalt, und sich erzeugte
„Ohne herauszutreten, aus dem Mutterleib.

Strophe 2.

„Wenn er erleuchtet die Welt, so preisen die Schaaren
„Der Götter sein Antlitz, sie erheben ihn himmelhoch,
„Sie beten zu Ammon, dem Schöpfer seiner Kinder.

Strophe 3.

„Zur verborgenen Welt, da jubeln sie ihm zu
„Samt ihren Genossen, sie überschütten den Stier
„Mit Lobgesängen, und sprechen dazu:
„Beten wir ihn an, den Schöpfer und Gebieter,
„Sein Lob tönt also aus ihrem Munde.

Strophe 4.

„Ob seiner Händewerke sie bewillkommen
„Seine königliche Majestät als ihren Herrn,
„Der sich offenbart in allem, was da ist,
„Und benennt jedes Ding vom Berg zum Strom.
„Das Bleibende in Allem ist Ammon.

Strophe 5.

„Dieser herrliche Gott war von Anbeginn an,
„Nach seinem Ermessen ward die Welt,
„Er ist Ptah, der Grosse der Götter.
„Er wird zum Greise und verjüngt sich zum Kinde.
„Im kreisenden Laufe der ewigen Zeit
„Den Menschen verborgen, scharfsichtigen Auges,
„Durcheilend seine Haine, ist sein Körper wie Lufthauch.

Strophe 41.

„Du grösster unter den Göttern, Du bist die Fluth.
„In ihrer Fülle, hat sie sich gesenkt
„In das Erdreich des Ackers, Du erneuest sie wieder
„Aus Deinem Borne, Du bist der Himmel,
„Die Tiefe bist Du, Du bist das Wasser,
„Die Luft bist Du, und alles, was weilet
„In Mitten von ihnen, Es preisen Dich
„Die Menschenkinder als ein Unermüdliches
„In der Sorge für sie.

Strophe 42.

„Du schenkst ihnen Nahrung, wie Du sie geschaffen,
„Die Zahl ihrer Werke, ist Dir geweiht
„O Ammon, Rah, Du Herr aller Dinge,
„Die starken Herzens sind, gefeierten Leibes,
„Lass glücklich sein Deinen Sohn (Darius),
„Der da sitzt auf deinem Throne,
„Verjünge seinen Körper.

Strophe 43.

„Auf der Oberwelt, mache ihn ähnlich Dir,
„Lass als König ihn herrschen in Deinen Würden,
„Und wie Deine Gestalt ist wohlthatspendend,
„Wenn Du Dich erhebst als Rah,
„So ist das Wirken Deines guten Sohnes
„Nach Deinem Wunsche.
„Dazu spende ihm Kraft in seinen Armen
„Der König von Ober- und Unterägypten
„Des Rah Sohn (Darius).

Strophe 44.

„Darius, er lebe ewig,
„Er huldigt als Priester den 4 Paaren
„Der Elemente des Ammon-Rah,
„Des Herrn des Tempels
„Von Nesto in Theben,
„Des Herrn von Hibbis
„Des Starkarmigen.

Strophe 45.

„Des Rah Sohn Darius,
„Er lebe ewig,
„Ist ein Freund
„Des Horus, des Sohnes der Isis,
„Des Sohnes des Osiris,
„O Ammon, schirme und schütze ihn,
„Den Sohn des Ammon, Darius.
„Er lebe ewig.

Strophe 47.

„Also reden die 8 urantänglichen Götter
„Der 4 Elemente zum Preise ihres Vaters
„Ammon-Rah, des Herrn von Hibis,
„Des grossen Gottes, des starkarmigen,
„Hehut und Nehu; Nunt und Nun,
„Kereh und Kereth, Kekin-Keknit.

Wie sieht es hiernach mit den vielen Symptomen der chronistischen Färbung im Artaxerxes-Edicte aus? Ist es auch jetzt noch unbegreiflich, dass ein persischer König vom Gotte Israels als von „dem Gotte des Himmels, der in Jerusalem seinen Tempel hat" Zeugniss abgelegt haben soll? Oder dass er dessen Institutionen den Namen nach kannte? Oder dass er seine Strafen fürchtete?

Wenn man die Mittel, welche Führer unterworfener Völker anwendeten, um den König für ihre Religionen günstig zu stimmen, näher betrachtet, so erkennet man sogleich daraus, dass die fügsame Natur der persischen Könige damals sehr wohl bekannt war, und dass alle fremden Höflinge auf dieselbe Weise ihr Ziel zu erreichen suchten. Der ägyptische Chor-uta-suten-net kann nicht genug betonen: „der König that dies alles, dieweil ich ihn mit der hohen Bedeutung meiner heiligen Gottheit bekannt gemacht hatte." Und ebenso erzählt Esra indirect (Esra 8, 22): כי אמרתי למלך „לאמר יד אלהינו על כל מבקשיו לטובה ועזו ואפו על כל עזביו „weil wir zum König gesagt haben, die Hand unseres Gottes waltet über allen, die ihn suchen zum Guten, seine Macht aber und sein Zorn ist gegen alle die, die ihn verlassen"[1]).

[1]) Jedoch unterscheidet sich Esra nach einer Richtung hin vortheilhaft von dem ägyptischen Priester. Denn während der Letztere deutlich erzählt „es geleiteten mich die Fremden von Land zu Land

Es kann demnach heute keineswegs befremden, dass Artaxerxes, wie Kuenen bemerkt, in seinem Edicte immer wieder auf das Gesetz zurückkommt. Auch die Esra verliehene Gewalt (V. 21—26) überschreitet nicht jedes Maass, wie Kuenen meint, sondern es ist hier gar nicht anders zu erwarten. Auch der syrische König Antiochus untersagte strengstens die Annäherung an dem Tempel in Jerusalem (Vergl. die Urkunde in Josephus XII, 3). Selbst von den Römern wurde später das Betreten des jüdischen Tempels mit dem Tode bestraft (Meyer, Entst., 51).

Dass unter גנזי מלכא (V. 20) gleich 6, 8. 7, 21—23 nur der jüdische Fiscus zu verstehen ist, hat ausser Meyer (Entst. 53) auch Justi (Persien 43) nachgewiesen. Bedenkt man nun weiter, dass Artaxerxes gerade um diese Zeit (c. 463—455) einen gewaltigen Aufstand in Aegypten zu unterdrücken hatte (Maspero, Orient. Völker, 550), so muss man das Verhalten des Artaxerxes, den an der Grenze Aegyptens wohnenden Judäern gegenüber — vom biblischen Berichte ganz abgesehen — schon a priori als besonders huldvoll voraussetzen. Nach Thucydides I, 110, ist eine athenische Flotte, die Aegypten gegen Persien Hülfe leisten wollte, von phönizischen Truppen ganz und gar vernichtet worden. Im Jahre 462 zog das Heer des Artaxerxes durch Palästina nach Aegypten und die persische Flotte fuhr nebenher (Wiedemann, Gesch. Aegyptens, S. 240).

Die Befreiung der Priester und Leviten von Steuern und Abgaben (V. 24) findet in der Gadata-Inschrift ihre wörtliche Parallele. Selbst Winckler findet die Thatsache, dass die persischen Könige die Tributärprovinzen hinsichtlich ihrer innern Verwaltung sich selbst überliessen, ohne sich in ihre innern Angelegenheiten einzumischen (V. 25—26), inschriftlich vollauf bestätigt (K. A. T.^{3}, 1902, 282).

„Auffallend ist nur noch, dass Meyer das Wörtchen גמיר (V. 12) räthselhaft findet, während es doch zweifellos gleich dem neuhebräischen וגומר „u. s. w." hat. Es ist daher nur ein Widerholung vom darauffolgenden וכענם, welches gleich dem modernen „et cetera et cetera", eine doppelte Verständigung bedeutet.

und brachten mich heil nach Aegypten, nach dem Befehle des Landesherrn" hat Esra lieber sich und seine ganze Karavane der Gefahr ausgesetzt, als dass er auf die Gelegenheit, die Allmacht Gottes zu zeigen, verzichtet hätte.

Wir haben nun oben bereits gesehen, dass man nach der Meinung sämtlicher Exegeten, nach welcher Esra c. X dem Inhalte nach den Esra-Memoiren entnommen und vom Chronisten nur in eine andere Fassung gebracht worden sei, hier vor einem Räthsel steht. Man begreift zunächst nicht, warum der Chronist hier die Ich-Stücke in die dritte Person umgesetzt haben sollte, und warum er ferner die Erzählung in Cap. 10 nicht zu Ende führte, ja, dass er überhaupt von dem Zeitraum zwischen der Ankunft Esras und der Ankunft Nehemias nichts zu berichten gewusst hat. Mit Holzhey's Versuch, dies Räthsel dahin zu lösen, dass die Begebenheiten dieser Zeit für das Hauptprincip des Verfassers dieser Bücher nicht von Interesse waren (Esra, Neh., 1902, 58), kommt man keinen Schritt weiter. Denn erstens hätte er dann noch mehrere andere Partieen aus diesen beiden Büchern weglassen können und zweitens begreift man nicht, wieso in Zeiträumen von ca. 60 Jahren, zwischen Esra 6 und 7, sich nicht doch auch Manches, was für das Princip unseres Verfassers von Interesse war, abgespielt haben sollte? Oder sollte ihn das plötzliche Verschwinden eines Serubabel oder eines Esra gar nicht interessiert haben? Wir finden hier keinen anderen Ausweg als den in unserer Darstellung von der Composition, unserer Bücher gegebenen (Jahrg. 46, S. 109—118).

Wir haben uns schliesslich noch mit den Sondermeinungen einiger Gelehrten über die in den vorliegenden Capiteln erzählten Begebenheiten auseinander zu setzen. Kosters (Wiederherst. 1895), Guthe (Gesch. Isr. 1899) und Sellin (Stud. II 1901) behaupten bekanntlich, dass die Expedition Esras erst nach dem Mauerbau Nehemias stattgefunden habe. Die Motive für ihre Behauptungen sind folgende:

I. Esra wird beim Mauerbau (Neh. 3) nicht erwähnt, was ganz undenkbar wäre, wenn er um diese Zeit schon in Jerusalem gewesen wäre.

II. In der Liste der Erbauer (Neh. 3) ist keiner von Esras Gola (Esra 8) anzutreffen. Auch dies wäre undenkbar, wenn dieselbe schon in Jerusalem existiert hätte.

III. Esra 9, 9 zeigt, dass die Stadt schon ummauert war; also gehört seine Ankunft hinter die erste Anwesenheit Nehemias in Jerusalem.

IV. Wäre Esra schon 13 Jahre vor Neh. nach Jerusalem gekommen, so wäre es nicht begreiflich, wieso Esra, in Widerspruch zum königlichen Ferman (7, 12 ff.), sein Gesetz geheimnisvoll 13 Jahre lang in der Tasche herumgetragen hätte.

V. Aus Neh. 6, 17, soll — nach Kosters — hervorgehen, dass nur das gute Einvernehmen der Juden mit seinem Feinde Tobia den Nehemia gereizt habe, nicht aber ihre Verschwägerung mit ihm. Seine Worte belehren uns wohl, wie man dazu kam, die Verschwägerung mit Fremden zu missbilligen, enthalten aber diese Missbilligung selbst noch nicht. Das ist nicht zu erklären wenn man annimmt, dass Esras Massregeln gegen die Mischehen schon getroffen waren.

Darauf ist meines Erachtens zu entgegnen:

Zu I. Wenn Nehemia bei der Ankunft Esra's schon in Jerusalem gewesen wäre, hätte da nicht vielmehr Nehemia bei den so grossen Aufsehen erregenden und in das politische Leben so tief eingreifenden Handlungen Esras bezüglich der Ausscheidung der fremden Frauen, genannt werden müssen?

Sellin sucht das dadurch zu erklären, dass er annimmt: Esra sei während der Abwesenheit Nehemias nach Jerusalem gekommen. Aber dann wäre es doch erst recht unbegreiflich, wieso Nehemia bei seiner Wiederkunft so viel gegen Mischehen zu kämpfen hatte, die Esra soeben kurz vor seiner Ankunft gelöst hatte, und warum Nehemia ferner in seinem Kampfe gegen die Mischehen den Esra gar nicht erwähnt. Es darf ferner nicht übersehen werden, dass die Zeit des Mauerbaues, bei welchem Esra so sehr vermisst wird, kaum 52 Tage umfasste, während die aufregenden Verhandlungen Esras über ein halbes Jahr in Anspruch nahmen (Neh. 6, 15. Esra 8, 31. 7, 7. 9, 1—15. 10, 1. 9. 16. 17).

Uebrigens geht aus Neh. 8—10 mit Evidenz hervor, dass Esra zur Zeit des Mauerbaues wohl in Jerusalem anwesend war; denn, wenn er nach Neh. 8, 1 schon am ersten Tischri zugegen war, so muss er doch auch während des Mauerbaues, der kaum 4 Tage vorher zu Ende geführt worden ist (Neh. 6, 15), ebenfalls schon dort gewesen sein. Oder soll er denn gerade während dieser 4 Tage angekommen sein? Ebenso beweist dies auch Neh. 12, 36, wo Esra bei der Mauereinweihung, die um diese Zeit, wahrscheinlich nach dem Succothfeste, stattfand, zugegen war.

Gegen diesen Einwand suchen sich einige Gelehrte dadurch zu helfen, dass sie Neh. 8—10 in eine andere Zeit verlegen, nämlich in eine viel spätere, während sie die Bemerkung ועזרא הסופר וגומר in 12, 36 für einen späteren Zusatz des Chronisten erklären. Nun sind aber diese beiden Annahmen wissenschaftlich unbegründet. Das Datum von Neh. 8, 1 kann nicht so ganz zusammenhansglos dagestanden haben. Es muss sich auf etwas Vorangegangenes beziehen, und nirgends hin passt es so gut als auf Neh. 6, 15. Ferner ist die Auflösung der Mischehen von Neh. 9, 2 nach Neh. 13 nicht begreiflich. Was ferner die Interpolation von 12, 36 anbetrifft, so beruft man sich allseitig darauf, dass dieser Satz hier am Schlusse steht, während er doch am Anfange hätte stehen müssen. Dass man es hier aber mit einer einfachen Willkür zu thun hat, sieht man sofort. Denn z. B. in Josua 6, 9. 13 und noch an vielen anderen Stellen findet sich ganz dieselbe Wendung, ohne dass je ein Kritiker etwas dahinter gesucht hätte. Aber auch davon ganz abgesehen, ist doch das ganze Motiv dieser Interpolation so paradox wie nur möglich. Wenn der Chronist gesucht haben sollte, den Esra bei der Mauereinweihung mitwirken zu lassen, um hierdurch die Ankunft Esras in der vornechemianischen Zeit zu bestätigen, warum hat er da nicht viel einfacher den Esra beim Mauerbau in Neh. 3 mitwirken lassen? Warum nicht in der ganzen Erzählung von Neh. 1—7, wo man ihn doch viel eher erwartet hätte?

Guthe meint nun: Esra kann erst nach der zweiten Ankunft Nehemias gekommen sein, da nach Esra c. 9 u. 10 die Ereignisse von Neh. 9, 2 u. 13, 28 ff. nicht gut denkbar sind. Allein wir fragen: sind denn die Ereignisse von Esra 9—10 nach Neh. 9, 2 und 13, 27 ff. nicht noch weniger gut denkbar? Auf eine unfreiwillige Rückkehr, wie dies in Esra 9—19 der Fall ist, ist ein Rückfall doch eher denkbar als eine innige und freiwillige Reue wie die in Neh. 9, 2 erzählte.

Zu II. Beim Mauerbau Nehemia's sind ja mehrere Mitglieder von Esras Gola anzutreffen. So erstens der Lewite חשביה (Esra 8, 19. Neh. 3, 17). Kosters erwidert freilich: Die beiden Namen können nicht identisch sein; da der Mauererbauer, „Vorsteher des halben Distriktes Këila" war (Neh. 3, 17) und ein solches Amt ein Levite, deren Stellung in der Zeit Neh.'s keine begehrenswerthe war, nicht verwaltet haben wird, weshalb der חשביה in Neh. 3, 17 kein Levite

gewesen sein kann. Kosters hat aber in seiner Eile leider übersehen, dass חשביה in Neh. 3, 17 ausdrücklich gerade so wie alle von Vers 17—21 genannten, als Levite bezeichnet wird, und dass unter diesen noch zwei andere solche hohe Aemter bekleidet (Vers 18—19) haben.

Ferner ist חטוש aus Esra 8, 2 beim Mauerbau Neh. 3, 10 beteiligt gewesen. Kosters sagt nun dagegen: Wenn in Neh. 3, 10 der Davidide Hatus gemeint wäre, so würde sein Titel wohl nicht verschwiegen werden. Diese Behauptung ist falsch; denn wenn in Esra 8, 2 die nähere Herkunft des Hatus bezeichnet wird, so geschah es nur, um nachzuweisen, dass Esra bemüht war, in seiner Expedition alle Stände des Volkes vertreten sein zu lassen, so z. B. auch Männer von den בני פחת und בני אחמר. Auch die fehlenden Leviten und Nethinim suchte er nachträglich herbeizuschaffen (Esra 8, 15—20). Sonst hätte Esra es auch gar nicht für nöthig befunden, ihn als Davididen zu bezeichnen (vgl. auch I. Chron. 3, 22).

Zu III. Dass גדר nicht Stadtmauer bedeutet, haben fast alle Exegeten behauptet. Das Wort kommt nirgends in dieser Bedeutung vor. Es ist daher nicht anders zu verstehen als „der Gemeinde ihre Sonderexistenz verbürgen", wie sich Öttli ausdrückt. Nettelers Vermuthung, dass hier von einer Erlaubniss zum Stadtmauerbau die Rede sei, ist nicht einleuchtend.

Zu IV. Diesen frappierenden Einwand hat auch Cheyne (Das relig. Leben 1900, 56) nachdrücklich betont. Aber nichtsdestoweniger ist er unbegründet. Wir haben oben (S. 10) gesehen, dass gerade Esra's rücksichtsloses Vorgehen eine grosse Opposition im Volke hervorrufen musste. Wie konnte also in solcher Stimmung von einer Begeisterung für das Gesetz die Rede sein? Musste doch selbst Nehemia, wie wir später erfahren werden, einen besonders günstigen Moment dazu wählen.

Was Sellin mit Neh. 5, 15 will, hat er nicht gesagt. Offenbar soll, seiner Ansicht nach, daraus hervorgehen, dass bei Esra's Anwesenheit ein solches Treiben seitens des Paschas undenkbar gewesen wäre. Die Stelle beweist aber nicht das Geringste. Denn wer hat denn je behauptet, dass dort von jüdischen Paschas die Rede sei? Ob Esra Einfluss ausüben konnte auf jüd. engherzige Volkshäupter, ist noch sehr fraglich.

Zu V. Wer sich die betreffende Stelle unbefangen ansieht, erkennt, dass Neh. dort nicht Ursachen und Wirkungen aufzählt, sondern uns das durchaus unjüdische Handeln dieser Männer kennzeichnet.

Aber, davon ganz abgesehen, ist die ganze Behauptung im höchsten Grade absurd. Aus Neh. 5, 14 geht deutlich hervor, dass Neh. seine Memoiren, auch die in Neh. c. 1—7 wiedergegebenen, erst nach seiner zweiten Rückkehr aus Persien niedergeschrieben hat. Um diese Zeit also war die Massregel der Ehescheidung schon längst in Anwendung gebracht. Wenn also Neh. gleich nach seiner Rückkehr diejenigen, die in Mischehen lebten, geschlagen und gezupft hatte (13, 25), wie sollte er in seinen Memoiren, die er erst nachher niedergeschrieben hat, die Mischehen nicht missbilligt haben? Den von Neh. 1, 1 „הנשארים מן השבי" hergenommenen Einwurf, hat Sellin (Serub. 1898, 47 und Stud. II, 1901, 5) selbst zurückgewiesen. Vergl. übrigens auch Bertholet (Marti, 1902, zur Stelle). Den fernern Einwand aus Esra 10, 6 hinsichtlich der „לשכת יוחנן" hält Kosters (46) selbst für wertlos.

Was nun die Data in Esra 7, 7—8 und Neh. 1, 1. 2, 1, anbetrifft, so helfen sich diejenigen Forscher, welche die Ankunft Esra's in die Zeit nach Neh. verlegen, dadurch, dass sie mit Kosters behaupten, der Chronist habe das Datum von Esra 7, 7—8 interpoliert, um zu zeigen, dass auch Esra's Expedition am Mauerbau theilgenommen habe. Allein, wie ist diese Behauptung logisch aufrecht zu erhalten? Behaupten doch gerade diese Herren Gelehrten andererseits, dass in der Liste des Mauerbaues keiner aus der Gola Esra's genannt ist. Warum hat also der Chronist nicht in erster Linie die Mitglieder von Esra's Gola in diese Liste einzuschalten gesucht? Ja, wie konnte er es zugeben, dass Esra selbst in allen Berichten über den Mauerbau auffälliger Weise nicht erwähnt ist?

Wenn man behauptet, der Chronist habe in Esra c. 3 die Grundsteinlegung des Tempels prätendiert, um von der Gola Serubabels die Schmach abzuwälzen, als sei sie 18 Jahre lang ohne Tempel geblieben, so ist das begreiflich. Welche Ursache soll aber der Chronist gehabt haben, Esra's Gola an dem Mauerbau Nehemia's theilnehmen zu lassen? Wenn diese doch erst nach dem Mauerbau nach Jerusalem gekommen war, so kann es ihr doch nicht zum Vorwurf

gereichen, dass sie an einer Handlung nicht theilgenommen habe, welche schon vor ihrer Ankunft geschehen ist. Sollte es aber den Chronisten so sehr interessiert haben, alle Bewohner Jerusalems an allen wichtigen Institutionen theilnehmen zu lassen, so wäre es ihm doch das Allerleichteste gewesen, die Esra-Expedition noch weiter hinaufzudatieren, um sie auch an dem Allerwichtigsten, nämlich am Tempelbau, thätig sein zu lassen.

Marquard endlich behauptet, dass unter Artahšašta von Esra 7, Neh. 13, nicht sowohl Artaxerxes I, als vielmehr der II. zu verstehen sei. Seine Beweise sind folgende: I, Wenn Jojada (Neh. 13, 28) unter Artaxerxes I gelebt hätte, wie konnte da sein Enkel Jojada (12, 22) unter Darius III noch leben? II. Von den ältern persischen Königen ist es nicht bekannt, dass sie sich für fremde Religionen interessiert hätten; hingegen hat Artaxerxes II den Anahita- und Mitracultus vom Auslande eingeführt.

Woher weiss Marquard zunächst, dass mit Darius in 12, 22, der dritte dieses Stammes gemeint ist? Ferner: zu I, sind zwischen Artax. I und Darius III nicht 100 Jahre vergangen, wie Marquard behauptet. Und ist es denn weiter so undenkbar, dass der Enkel nach 100 Jahren noch gelebt haben soll? Auch geht aus 12, 22 keineswegs hervor, dass sein Enkel Jojada noch unter dem dort genannten Darius gelebt habe. Zu II, dass die ältern persischen Könige für ausländische Religionen sich sehr interessierten, haben wir bereits mehr als genug zu erfahren Gelegenheit gehabt. Hingegen ist gerade von Artax. II bekannt, dass er dem Anahita-Cultus zuliebe gegen andere Religionen sehr intolerant gewesen ist. Wollte er doch sogar den Juden den Anahita-Cultus mit Gewalt aufdrangen (Vrgl. Graetz, G. d. J. II. zur Stelle).

(Fortsetzung folgt.)

Zur Kritik des griechischen und des massoretischen Buches Esther.

Von Dr. J. Scheftelowitz.

Eine feste Tradition des LXX-Textes beginnt erst, seitdem er kanonisch geworden ist. Da der griechische Text in der vorchristlichen Zeit keine Heiligkeit besass, so wurde er ursprünglich nicht mit derjenigen Sorgfalt abgeschrieben, welche die Juden für ihre heiligen Bücher verwendeten. Deshalb erscheinen die Abweichungen des LXX-Textes vom Hebräischen, wenn nicht gerade triftige Gründe vorliegen, von vornherein als secundär. Unter allen Büchern des A. T. weicht nun gerade das griech. Estherbuch am meisten vom hebr. Text ab. G. Jahn hat deshalb in seinem Buche „Esther nach der LXX wieder hergestellt", Leyden 1901, nachzuweisen versucht, dass der LXX. Text dieses Buches wörtlich aus einer primären hebräischen Vorlage übersetzt sei, während der massoretische Text auf späterer Umarbeitung beruhe, so dass die in ihnen enthaltenen Abweichungen vom griechischen Text unursprünglich seien. Er hat sich aber hiebei nicht die Fragen gestellt: 1. Hat die LXX stets für ein bestimmtes hebr. Wort an den verschiedenen Stellen consequent ein und dasselbe griechische Wort gebraucht, ohne im Ausdruck je gewechselt zu haben? 2. Hat LXX stets, und selbst da wörtlich übersetzt, wo hiedurch der Satz an Deutlichkeit Einbusse erlitten hätte? Jahn nimmt an, in der griech. Uebersetzung stehe jeder Ausdruck für einen genau bestimmten hebräischen und werde nur in diesem Sinne gleichmässig angewendet. und LXX sei nur in den seltensten Fällen im Ausdruck von ihrem hebr. Original abgewichen. Ausserdem berücksichtigt Jahn nur den vaticanischen Text, trotzdem an manchen Stellen die Codd. Alex und Sin. den Text besser überliefert haben. Die Richtigkeit solcher Lesarten wird besonders durch die armenische Bibel, die meistens dem vatic. Text folgt, durch Vetus latina (Sabatier: Bibl. sacr. lat. versiones antiquae) und Josephus[1]), in zweiter Linie durch Lucian und Origenes (F. Field: Origenis Hexapla) bestätigt. Im folgenden soll nun dasjenige Material, das für die Priorität des griech.

[1]) Jesephos hat an einigen Stellen auch den hebr. Text benutzt, z. B. 1, 8; προσέταξε τοῖς διακόνοις μὴ βιάζεσθαι πίνειν = השתיה כדת אין ענס, oder 9, 22 διαπεμπόμενοι μερίδας ἀλλήλας = משלוח מנות איש לרעהו.

Buches Esther gegenüber dem massoretischen Text zu sprechen scheint, einer eingehenden Untersuchung unterworfen werden.

I. a) Der griechische Text wechselt häufig in den Ausdrücken und bemüht sich das hebr. Wort durch ein dem Sinne der jeweiligen Stelle entsprechendes Wort wiederzugeben. Und da meistens jeder dieser griech. Ausdrücke mehrfach im A. T. zu belegen ist, so erscheint Jahns Textänderung als willkürlich.

Z. B. עשה.

1) = ποιεῖν z. B. 1, 3. 5. 8. 9; 2, 1; 5, 8. 9.

2) = χρῆσθαι z. B. 3, 11; 9, 1. 2. 13; Gen. 19, 8; 26, 29.

3) = ἄγειν z. B. 9, 17. 18. 19. 21. 22.

4) = συμβαίνειν 2, 11 מה יעשה = τί συμβήσεται; Jes. 3, 11 יעשה לו = συμβήσεται αὐτῷ; Exod. 3, 16 את העשוי לכם = ὅσα συμβέβηκεν ὑμῖν. Jahn dagegen in 2, 11 מה יקרה.

5) = συντελεῖν 4, 1 אשר נעשה = τὸ συντελούμενον; Jes. 55, 11 כי אם עשה = ἕως ἂν συντελεσθῇ; Jes. 44, 24 עשה כל = ὁ συντελῶν πάντα; Micha 2, 1 יעשוה = συνετέλουν αὐτά. Jahn dagegen 4, 1 אשר כלה.

6) = ἐπιτελεῖν 9, 28 ונזכרים ונעשים = LXX 9, 27 μνημόσυναι ἐπιτελούμεναι; Jud. 11, 39: καὶ ἐπετέλεσεν; 20, 10: ἐπιτελέσαι. Jahn dagegen 9, 28 לזכרון תמיד.

7) = ἑτοιμάζω 5, 14 ויעש העץ = καὶ ἡτοιμάσθη τὸ ξύλον; 7, 9 הנה העץ אשר עשה „diesen Galgen hat er verfertigt“ = καὶ ξύλον ἡτοίμασεν; 6, 14 אשר עשתה ὃν ἡτοίμασεν; Jahn dagegen setzt in 5, 14 u. 7, 9: כון, aber 6, 14 ist auch nach ihm richtig.

8) = πράσσειν z. B. Gen. 31, 28. Pr. 10, 23; 13, 16; 14, 17; 21, 7.

9) = ἐργάζεσθαι Ex. 31, 4. 5; 35, 10; 36, 4. 8; Num. 31, 51.

10) = ἐπιτιθέναι Ex. 25, 18; 37, 4.

11) = τιθέναι Hiob 10, 12; 14, 5.

12) = διδόναι II Chr. 32, 33; Ez. 37, 22.

13) = πλάσσειν Hiob 10, 8. 9. Ps. 118, 73.

14) = εἶναι z. B. 6, 9. 11, oder = ἀποβαίνειν (Ex. 2, 4).

נתן 1) = διδόναι z. B. 1, 19; 2, 3. 9; 3, 10; 4, 8.

2) = παραδιδόναι 2, 13; Ex. 23, 31; Lev. 26, 25; Num. 21, 2; Deut. 1, 8 u. s. w.

3) = ἐκτιθέναι 3, 14; 4, 8; 8, 13. 14; 9, 14. Jahn ändert es in נלה um, trotzdem dieses nur ein einziges Mal im A. T. durch ἐκτιθέναι übersetzt wird (Hiob 36, 15).

4) = περιτιθέναι 1, 20. Gen. 41, 42. Hiob 39, 19. Jes. 34, 2 u. s. w.

5) Niphal = εἶναι וינתן לך 5, 3. 6; 7, 2; 9, 12 = καὶ ἔσταί σοι; Jahn dagegen ויהיה לך.

6) = ἀφίειν z. B. Gen. 20, 6; 45, 2; Ex. 12, 23; Num. 22, 13; Jos. 10, 19; Jud. 1, 34.

7) = προϊέναι Ex. 3, 19; Pr. 5, 9.

8) = ἐπιβάλλειν Ex. 7, 4; Num. 16, 47.

9) = ἐκχεῖν Ex. 30, 18; Num. 19, 17.

בא 1) παραγινέσθαι z. B. 5, 5; Gen. 14, 13; 26, 32; 35, 9; Ex. 2, 16; Lev. 14; 48; Num. 10, 21; Deut. 18, 6; Jos. 5, 14.

2) = εἰσπορεύεσθαι z. B. 2, 13. 14, Gen. 6, 4; 7, 16; Ex. 1, 1; Lev. 10, 9.

3) = εἰσέρχεσθαι z. B. 1, 12; 19; 2, 12. 15; 4, 2. 4. 8. 9. 11. 16; 5, 1.

4) = προσέρχεσθαι z. B. Lev. 21, 23; Num. 32, 2; I Sam. 7, 13.

5) = ἔρχεσθαι z. B. 4, 2. 11; 5, 4. 8.

6) = ἐπέρχεσθαι z. B. Gen. 42, 21; Lev. 11, 34; Jud. 3, 24; 9, 57; 18, 17; I Sam. 30, 23.

7) = φέρειν z. B. 6, 8; Gen. 4, 3; Ex. 32, 2; Lev. 2, 2.

8) = προσφέρειν z. B. Gen. 27, 31; Ex. 36, 6; Lev. 2, 8; 4, 23.

9) = εἰσάγειν z. B. 1, 11; 3, 9; Gen. 6, 19; 8, 9; 29, 13.

10) = καλεῖν z. B. 5, 10. 12; 6, 5; 8, 1. Jahn setzt dafür קרא ein.

11) = πορεύεσθαι z. B. Gen. 37, 30; I Sam. 26, 5; II. Chr. 25, 7.

12) = παρεῖναι z. B. Num. 22, 20; I S. 9, 6; II S. 5, 23.

Ausserdem im A. T. je ein Mal = πλεῖν, (Jon. 1, 3), βαδίζειν (Jon. 1, 3), ἀπάγειν (Gen. 42, 19), ἐπιβάλλειν (Pr. 18, 17), ἀφικνεῖσθαι Ps. 1, 27.

חדבר. 1) = τὸ πρᾶγμα 2, 4 [So Alex, Sin, Vat; Armen. Bib.(irkhn), daneben hat Vat. die Variante προστάγμα]. Jahn setzt hier in den Urtext חחק. Aber τὸ πρᾶγμα heisst nie „Gesetz“ sondern ist die gewöhnliche Uebersetzung von הדבר, vgl. Gen. 19, 22; 21, 26; 24, 50; Ex. 1, 18; Lev. 5, 2; Num. 20, 19; 22, 8; 31, 23; Deut. 17, 5. 10; 22, 26;

23, 10. 15. 20; 24, 1. 5; Jos. 9, 24; Jud. 6, 29; 19, 19; I Reg. 11, 27; I Chr. 21, 7. 8 u. s. w.

2) = τὸ προστάγμα 2, 8; 4, 3; 8, 17; Gen. 24, 50; Deut. 15, 2; 19, 4; Jos. 8, 27; I Chr. 26, 32; II Chr. 29, 15; Pr. 25, 2; Dan. 9, 2. 23; 10, 1. 11. 15; 12, 4. 9. Jahn setzt auch hier an allen Stellen des Estherbuches חתם.

3) = ῥῆμα z. B. 1, 12. 17; 5, 14.

4) = λόγος z. B. 1, 21; 2, 1. 22; 4, 9. 12. 19; 5, 5; 6, 1. 10; 7, 8; 8, 5. 17; 9, 20. 26. 32.

5) = φωνή z. B. Gen. 11, 1; 15, 4.

עם 1) = ἔθνος z. B. 1, 5. 11; 3, 8. 11. 12. 14; 4, 11; 8, 17.

2) = λάος z. B. 4, 8. 11; 7, 3. 4; 8, 6. 11.

3) = γένος z. B. 2, 10, das Jahn in ארצה ändert. Dass γένος = עם ist vgl. Gen. 11, 6; 17, 14; 19, 39; 25, 17; 26, 10; 34, 16; 35, 29; Ex. 1, 9; Lev. 20, 17. 18; Jes. 22, 4; 42, 6; 43, 20; 49, 8. In 2, 10 erfordert auch der Sinn des Satzes עם „Volk", da ja hiedurch die Zugehörigkeit zum jüd. Volk bezeichnet werden solle, was unmöglich durch ארצה ausgedrückt werden kann, denn Palästina war ja von den Babyloniern durch die verschiedensten Völkerschaften besiedelt worden. Josephos hat an dieser Stelle (Arch. 11, 203) das sinnentsprechende ἔθνος.

משתה. 1) = πότος z. B. 1, 5. 9; 2, 18; 5, 6; 6, 14; 7, 2. 8; 9, 19.

2) = δοχή 1, 3; 5, 4; 5, 5. 8. 12. 14; Gen. 21, 8; 26, 30.

3) γάμος 2, 18; 9, 22; Gen. 29, 22. Jahn setzt in 2, 18 חתנת.

4) = κώθων 8, 17 u. ישבו לשתות 3, 15 = ἐκωθωνίζοντο.

5) = χαρά 9, 17. 18; vgl. auch III Makk. 7, 15: καὶ ἤγαγον εὐφροσύνην μετὰ χαρᾶς.

קום. 1) = ἱστάναι z. B. 9, 21. 26. 31. 32; Gen. 6, 18; 17, 7; Ex. 6, 4.

2) = ἀνιστάναι z. B. 5, 9; Gen. 4, 8; Ex. 1, 8; Lev. 26, 1; Num. 1, 51; Deut. 2, 13; Jos. 1, 2.

3) = ἐξεγείρω 8, 4: ותקם „sie stand auf" — ἐξεγέρθη Vet. lat.: surrexit, armen. yareaw „sie richtete sich auf". Jahn setzt hier ein ותער „sie erwachte", mit der Erklärung: „Es ist hier wohl an eine Ohnmacht zu denken, aus welcher Esther erwacht, H. strich den auf die Ohnmacht bezüglichen Ausdruck als zu demütigend". Aber dem Zu-

sammenhang nach befindet sich ja Esther in der knieenden Stellung einer Bittflehenden und der König heisst sie aufstehen. קום ist übrigens auch sonst = ἐξεγείρω vgl. Num. 10, 35 קומה = ἐξεγέρθητι; II Sam. 12, 11, הנני מקים = ἐξεγείρω; Ps. 119, 62 אקום = ἐξεγειρόμην; Zach. 11, 16 הנני אנכי מקים = ἐξεγείρω.

4) = ἐγείρω Gen. 49, 9; Num. 10, 35; Jud. 2, 16; 3, 9; II Sam. 12, 17; 18, 31; I Reg. 11, 14. 23; I Chr. 10, 12.

Auch im Neuen Testament heisst ἐγείρω „sich erheben, aufstehen" vgl. Marc. 13, 12; 14, 42.

5) = μένειν z. B. Num. 30, 5. 10. 13; Job. 15, 29; Pr. 15, 22.

6) = ἐμμένειν z. B. Num. 23, 19; Deut. 19, 15; 27, 26; Jes. 7, 7; 8, 10.

כתב בשם heisst „im Auftrage jenes schreiben", vgl. I Reg. 21, 8 ותכתב ספרים בשם אחאב = LXX ἔγραψε ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἀχάβ, demnach lautet der hebr. Text ganz richtig in 3, 12 נכתב בשם המלך, 8, 8: בשם המלך נכתב, 8, 10: ויכתב בשם, = LXX 8, 8: γράφετε ἐκ τοῦ ὀνόματός μου, γράφετε του βασιλέως ἐπιτάξαντος, dagegen 8, 10 ἐγράφη διὰ τοῦ βασιλέως, 3, 12 ἔγραψαν δὶ Ἀρταξέρξου. Trotzdem an allen Stellen der Inhalt ergiebt, dass im Auftrage des Königs die γραμματεῖς (= ספרים) schreiben, setzt Jahn in 3, 12 u. 8, 10 ביד für בשם u. in 8, 8 במצות ein. ביד der LXX für בשם giebt zwar keinen Sinn, wird aber doch von Jahn vorgezogen und kraft eigener Vollmacht mit „vor", übersetzt" Wellhausen G. G. A. 1902, 137.

אל תדמי בנפשך 4, 13 hält Jahn aus אל תדברי בנפשך corrumpiert, weil LXX es durch μὴ εἴπῃς σεαυτῇ wiedergiebt, doch man vgl. nur Jes. 14, 24 כאשר דמיתי = LXX ὃν τρόπον εἴρηκα.

נדדה שנת 6, 2 übersetzt LXX aktivisch durch ἀπέστησεν τὸν ὕπνον. Dass ἀφιστάναι = נדד ist, vgl. Gen. 31, 40 ותדד שנתי = ἀφίστατο ὁ ὕπνος μου; Dan. 6, 19 ושנתה נדדת = ὁ ὕπνος ἀπέστη. Jahn setzt in 6, 2 נזל ein, trotzdem es nie durch ἀφιστάναι wiedergegeben ist. Daneben ist נדד

2) = φέυγω Ps. 30, 11; Jes. 21, 14. 15; 22, 3.

3) = ἐξωθέω nur II Sam. 36, 6.

4) = ἐξιστάναι Jes. 10, 31; 16, 3; 33, 3; Jer. 9, 10.

ברחוב 6, 9. 11 = LXX διὰ τῆς πλατείας; Jahn: דרך שוקי; πλατεία ist jedoch die gewöhnliche Uebersetzung von

רחוב z. B. Gen. 19, 2; Jud. 19, 15. 17. 20; II Sam. 21, 12; II Chr. 32, 6; Esr. 10, 9; Neh. 8, 16; Hiob 29, 7; Ps. 55, 11; 144, 14; Pr. 1, 20; 5, 16; 7, 12; 22, 13; Ca. 3, 2; Am. 5, 16; Nah. 2, 5; Zah. 8, 4. 5; Jes. 15, 3; Jer. 5, 1; 9, 21; 27, 30; 30, 26; 31, 38. Daneben ist רחוב = LXX ὅδος nur Jes. 59, 14 oder δίοδος nur Deut. 13, 17. Dagegen ist LXX πλατεία nie Uebersetzung von שוק.

אבל וחפוי ראש 6, 12 = LXX λυπούμενος κατὰ κεφαλῆς; Jahn אבל רוח. Doch ist κεφαλή in LXX stets die Uebersetzung von ראש, vgl. die unzähligen Belege in Hatch's Concordanz. Dagegen findet es sich nie für רוח.

ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים 8, 3 = LXX καὶ ὅσα ἐποίησεν τοῖς Ἰουδαίοις. An Stelle eines Substantivs wird im Griech. häufig ein Pronomen gesetzt, und dass ποιεῖν das Verb. חשב wiedergeben kann, vgl. Lev. 8, 8 בחשב = LXX κατὰ τὴν ποίησιν, Für מעשה und מחשבה gebraucht der Grieche häufig ein und dasselbe Wort, vgl. Ex. 35, 35 und Ex. 27, 16. Man vgl. dagegen zu 8, 3 Jahn's Aenderung.

ותעמד לפני המלך 8, 4 = LXX παρεστηκέναι τῷ βασιλεῖ. Nach Jahn kann wegen des παρὰ nur אצל und nicht לפני gestanden haben; doch vgl. Deut. 1, 38 העמד לפניך = LXX ὁ παρεστηκώς σοι; II Chr. 9, 7 העמדים לפניך = οἱ παρεστηκότες σοι.

ונוח מאויביהם 9, 16 = LXX ἀνεπαύσαντο ἀπὸ τῶν πολεμίων; Jahn וינקמו מאויביהם; doch ist ἀναπαύειν die gewöhnliche Uebersetzung von נוח z. B. 9, 17. 18. 22; Ex. 23, 12; Deut. 5, 14; II Sam. 7, 11; I Reg. 5, 18; 13, 30; I Chr. 22, 9. 18; Neh. 9, 28; Jud. 10, 21; Job. 3, 17. 26; Pr. 21, 16; 29, 17; Ex. 7, 9; Hb. 3, 16; Za. 6, 8; Jes. 7, 19; 11, 2; 14, 1. 3. 6; 32, 18; Dan. 12, 13.

לרעהו 9, 19 = LXX τοῖς πλησίον; Jahn לקרוביו. Doch ist ὁ πλησίον die gewöhnliche Uebersetzung von רע z. B. Gen. 11, 3. 7; Ex. 2, 13; 11, 2; 20, 16. 17; 21, 14. 18. 35; 22, 6. 7. 8. 9. 10. 11. 25; 32, 27. Daneben ist רע = φίλος 9, 22; Ex. 33, 11; Deut. 13, 6; Jud. 15, 2 und nur ein Mal ist es = πλησίος Ca. 5, 1.

ספרים 9, 20 und ספר 10, 2 = LXX βιβλίον; Jahn 9, 20: כתב 10, 2 ספר; βιβλίον ist aber die gewöhnliche Uebersetzung von ספר, vgl. z. B. Ex. 17, 14; 24, 7; Num. 5, 23; 21, 14; Deut. 17, 18; 24, 23; 28, 58. 61; 29, 20. 21. 27; 30, 10; 31, 24. 26; Jos. 18, 9; 23, 6; 24, 26; I Sam. 10, 25; II Sam. 1, 18; 11, 14. 15.

זרע 1) = σπέρμα z. B. 9, 27; Gen. 1, 11; Ex. 16, 31; Lev. 11, 37; Deut. 1, 8.

2) γένος z. B. 9, 28 מזרעם = ἐκ τῶν γενεῶν. Jahns Aenderung in מתולדות wird widerlegt durch Lev. 21, 17 מזרעך = ἐκ τοῦ γένους σου; Jer. 29, 32 ועל זרעו = ἐπὶ τὸ γένος αὐτοῦ; Jer. 31, 36. 37 בכל זרע = τὸ γένος; Jer. 36, 31 ועל זרעו = ἐπὶ τὸ γένος αὐτοῦ Jer. 41, 1 מזרע = ἀπὸ γένους, ebenso Dan. 1, 3.

10, 3 „denn M. der Jude war der zweite nach dem König" = LXX ὁ δὲ M. διεδέχετο τὸν βασιλέα כי מרדכי היי משנה למלך ist auch sonst = διαδέχεσθαι, vgl. II Chr. 31, 12 משנה = διαδεχόμενος, II Chr. 28, 7 משנה למלך = τὸν διάδοχον τοῦ βασιλέως. Jahn, dem diese Ausdrucksweise der LXX entgangen ist, erklärt den hebr. Text für falsch und ändert ihn nun in ומרדכי מלך אחרי המלך, denn „der hebr. Text giebt — sagt Jahn — mit seinem משנה eine offenbare Abschwächung des Textes der LXX; dass Mordechai dem Könige nachfolgte, war dem Judenthum, welche das Buch zu einem historischen machen wollte, zu stark, zumal man hier leicht hätte eine Controlle üben können". διαδέχεσθαι u. διάδοχος ist in dem Sinne von משנה auch im Griech. zu belegen, vgl. G. A. Deissmann: Bibelstudien I, 111.

b) Mehrere obige Beispiele zeigen uns, dass oft für ein im Estherbuche vielfach vorkommendes hebr. Wort anstelle des dafür in diesem griech. Buche üblichen Ausdruckes ein anderes sinngemässes Wort steht, das im übrigen im Estherbuch nicht weiter zu belegen ist, aber dafür desto häufiger in den übrigen Büchern des A. T. zur Uebersetzung des betreffenden hebr. Wortes dient; z. B. שום ist nur in 2, 16 = ἐπιτιθέναι, dagegen in den übrigen Büchern sehr häufig z. B. Gen. 9, 23; 21, 14; 28, 11; 37, 34; Ex. 3, 12; Lev. 2, 15; Num. 4, 14; Deut. 14, 1; Jos. 10, 24; Jud. 6, 19; zuweilen ist das grieeh. bezw. hebr. Wort im A. T. kaum weiter zu belegen.

2, 12. 15: ובהגיע תור „Und wenn die bestimmte Zeit da war" = LXX Alex: καὶ ὅταν ᾖ καιρός, 2, 15: ἐν δὲ τῷ ἀναπληροῦσθαι τὸν χρόνον, was den hebr. Satz in beiden Fällen treffend wiedergiebt. תור in der Bedeutung „Zeit" kommt im ganzen A. T. nur in diesen beiden Stellen vor, ausserdem findet es sich noch einmal in der Bedeutung „Kette" Cant. 1, 11 = LXX ὁμοιώματα. In LXX wird καιρός in unzähligen Fällen ebenso wie χρόνος ohne jeden Unterschied sonst

für hebr. עת gebraucht. Nach Jahn ist aber καιρός stets die Uebersetzung von תר, deshalb lautet nach ihm 2, 15 וכטלא עת. Dagegen ändert er 2, 12 mit Rücksicht auf die Lesart des Vat. (οὗτος δὲ ἦν καιρός) in וזה התר. Daneben ist נגע = LXX ἐκτιθέναι 4, 3; 8, 17; προσπίπτειν 8, 3; Gen. 33, 4 oder ἅπτεσθαι z. B. Gen. 3, 3; Ex. 19, 12; Lev. 5, 2; Num. 4, 15 oder γίγνεσθαι 9, 26 παρεῖναι 9, 1 oder φθάνειν Jud. 20, 34; II Chr. 28, 9; Esra 3, 1; Dan. 8, 7 oder ἀφικνεῖσθαι nur Gen. 28, 12 oder προσπίπτειν Esth. 8, 3; Gen. 33, 4; oder παραγίνεσθαι Esth. 6, 14; προσάγειν Dan. 8, 7; 10, 10; oder = ἐτάζειν Gen. 12, 17; oder ἰσχύειν Lev. 5, 7.

אמר, das sonst gewöhnlich übersetzt wird durch λέγω oder ἐντέλλω (z. B. 2, 15), oder durch λαλεῖν (z. B. 3, 3. 4. 8. Ex. 31, 12; II Chr. 10, 10) ist in 2, 22 = LXX ἐμφανίζω (ותאמר = ἐνεφάνισεν, Vet. lat. indicavit). Jahn ändert es hier in והיא גלתה um, aber ἐμφανίζω kommt im A. T. nur noch 3 Mal vor und steht nie für גלה sondern 1 Mal für ידע (Ex. 33, 13), 1 Mal für ראה (Ex. 33, 18), 1 Mal für לא כחד (Jes. 3, 9). In Esth. 9, 14 ist אמר = LXX: ἐπιτρέπω, was sonst im A. T. nicht vorkommt, und dennoch hält Jahn dieses dort für richtig. Im A. T. ist noch אמר = προστάσσειν (Jos. 2, 11; Dan. 2, 12; 3, 13), παραγγέλλειν (Jos. 6, 6; Dan. 3, 4), παρακαλεῖν (Jes. 35, 4).

2, 15: לא בקשה דבר כי אם את אשר = LXX οὐδὲν ἠθέτησεν ὧν. Jahn הניחה דבר אשר לא, trotzdem ἀθετεῖν nie für נוח verwendet wird.

3, 9: יכתב = LXX δογματισάτω (statt des gewöhnlichen Verb. γράφειν). Jahn יחק. Aber δογματίζειν ist nie = חקק sondern ist im A. T. nur noch 2 Mal vorhanden u. zw. Dan. 2, 13. 15 für דתא נפקא.

4, 7: פרשה = LXX ἐπαγγελία. Jahn הדבר, doch ist ἐπαγγελία, das im A. T. nur noch 2 Mal vorkommt, nie = הדבר, sondern 1 Mal = מפרה und 1 Mal = אגרה.

7, 4: צר = LXX διάβολος; ebenso 8, 1 für das wurzelverwandte צרר. Auch Origenes, der den hebr. Text vor sich hatte übersetzt so. Jahn dagegen שטן.

במלאות 1, 5 = LXX ὅτε ἀνεπληρώθησαν hat Jahn in כמלאות geändert, trotzdem hier dieselbe Construction vorliegt wie z. B. 9, 25: בבאה = LXX ὡς εἰσῆλθε; vgl. auch Jes. 20, 1 בשלח אתו סרגון.

c) Es finden sich im Estherbuch verhältnismässig nur wenige Hebraismen wie 8, 9: κάτὰ χωρὰν καὶ χωράν (armen. i gawars gawars) = מדינה ומדינה, 9, 28: κατὰ γενεὰν καὶ γενεάν (armen. y azgs azgs) = בדור ודור, 9, 22: ἐστράφη αὐτοῖς ἀπὸ πένθους εἰς χαράν = נהפך להם מינון לשמחה. Der griech. Uebersetzer ist sonst bestrebt griech. Wendungen einzusetzen und gebraucht deshalb für hebr. aus mehreren Worten zusammengesetzte Phrasen häufig nur ein Wort.

השתיה כדת אין אנס 1, 8 „Und das Trinken geschah nach der Regel: Niemand nötigt". Dieses übersetzt LXX dem Sinne gemäss ganz treffend: ὁ δὲ πότος οὗτος οὐ κατὰ προκείμενον νόμον ἐγένετο „Und das Trinken geschah nicht nach einer festgesetzten Regel." Jahn dagegen והשתיה ההיא לא היתה כמשפט ערוך, wozu er folgende kritische Anmerkung giebt: „Keiner nötigt, wie modern", es ist wohl als zugrundeliegende Lesart כדת אנסת anzunehmen; sollte auch das pers. דת statt משפט später eingesetzt sein? Josephos (XI 189): προσέταξε τοῖς διακόνοις μὴ βιάζεσθαι πίνειν, wo βιάζεσθαι beweist, dass אנס ursprünglich ist.

טובת מראה 1, 11 ändert Jahn in יפה um, weil LXX dafür nur καλή hat. καλή giebt aber die hebr. Phrase treffend wieder, καλή ist sonst eine gewöhnliche Uebersetzung von טובת z. B. Gen. 6, 2; 24, 16; 27, 15; 41, 26; 49, 15; Lev. 27, 14; Num. 13, 20; Deut. 8, 12; II Sam. 11, 2. Und das nach טובה bezw. יפה folgende מראה wird zuweilen auch sonst in LXX nicht besonders übersetzt, vgl. II Sam. 14, 27 יפה מראה = LXX καλή. Und dass LXX nie ganz wörtlich übersetzt, vgl. II Sam. 13, 1 wo καλὸς τῷ εἴδει nur für das eine hebr. Wort יפה steht.

מדינות המלך 1, 22; 4, 11; 8, 5. 12; 9, 16. 20 = LXX βασιλεία. Auch für בית המלך hat LXX nur einen Ausdruck nämlich βασιλεία: 4, 13; II Chr. 26, 21 oder βασίλειον 1, 9; 2, 13. Nach Jahn jedoch entspricht βασιλεία nur einem hebr, מלכות. Das Wort מדינה ist: 1) = LXX χωρά z. B. 1, 1. 22; 2, 3; 3, 12. 14; 4, 3; 8, 9; 2) = σάτραπος bezw. σατραπεία 1, 3; 8, 9.

את תמרוקיה ואת מנתיה 2, 9 = LXX τὸ σμῆγμα καὶ τὴν μερίδα. Jahn את התמרוקים ואת המנות, denn „LXX hat bei beiden Ausdrücken nicht das Suffix"; aber in 9, 20 gelangt selbst Jahn zu dem Resultat: „Ueberhaupt scheint LXX öfter das Suffix und das Object fortzulassen, wenn es das Pronomen der dritten Person ist".

וימלא חמה 3, 5; 5. 9. An beiden Stellen = LXX ἐθυμώθη σφόδρα; Jahn 3, 5 ויחר אפו מאד aber 5, 9: יקצף מאד.

הגעת למלכות 4, 14 „du bist zur Herrschaft gelangt", übersetzt LXX ganz richtig durch den Aor. ἐβασίλευσας, denn im Griech. ist bei Verben, deren Präsenz einen dauernden Zustand oder eine fortgesetzte Handlung bezeichnet, der Aorist oft durch Wendungen zu übersetzen, die das Eintreten in diesen Zustand ausdrücken; vgl. Kühner, Gramm d. Gr. Spr.[3] II, 1 p. 155 ff. Trotzdem ändert Jahn הגעת למלכות in מלכת um.

עמד לבקש על נפשו 7, 7 = LXX παρητεῖτο. Jahn: התחנן. Das Verb. παραιτεῖσθαι, das ausserdem in LXX nur noch 4 Mal vorkommt, entspricht ebenfalls nur 1 Mal dem תנן (Esth. 8, 3) und 3 Mal dem שאל (I Sam. 20, 6 bis 20, 28).

לא יעבור 1, 19 = μὴ ἄλλως χρησάσθω, ebenso 9, 27 ולא יעבור = οὐδὲ μὴν ἄλλως χρήσονται. Dagegen ist dieser hebr. Ausdruck im A. T. 1 Mal καί οὐκ ἐπιβληθήσονται Deut. 24, 5 und 1 Mal = οὐδὲ μὴ καταλύσει (Jer. 51, 43 = LXX 28, 43). עבר an sich = ἀφαιρεῖν, ἐπέρχεσθαι, παρέρχεσθαι, παραπορεύεσθαι, περιαιρεῖν, παράγειν, παραλάσσειν, περιέρχεσθαι, προσπορεύεσθαι, προσάγειν, προσέρχεσθαι, φέρειν, ἀπαλλάσσειν, ἐπιβάλλειν, ἀπάγειν, παρακούειν, παριέναι, παρέχειν. Für Jahn aber existirt nur die Bedeutung ἀφαιρεῖν.

מה הוא לה 8, 1 übersetzt LXX dem Sinne nach ganz richtig ὅτι ἐνοικείωται αὐτῇ, was nach griech. Sprachgebrauch nur bedeuten kann: „dass er ihr verwandt sei", denn οἰκεῖος ist der gewöhnliche Ausdruck für „verwandt", οἰκειότης, οἰκείωμα „Verwandtschaft", οἰκειόω „zum Verwandten machen". Diese Bedeutung wird bestätigt von der Armen. Bib., Vet. lat. und Josephos. Armen.: khanzi patmeac nma Esther ethē azgakan im ē „denn Esther erzählte ihm, dass er ihr blutsverwandt sei". Vet. lat. Cognoverat autem rex, quod Mardochaeus erat de genere reginae. Josephos XI, 269: καὶ γὰρ ἐδήλωσεν αὐτῷ τὴν πρὸς αὐτὸν συγγένειαν. Nach Jahn jedoch bedeutet ὅτι ἐνοικείωται αὐτῇ „dass sie ihm als Frau angehörte", nach ihm müsse im Urtext gestanden haben הנתל לה oder besser נבעלה לו, die schon in LXX umgedeutet wurde, um diese anstössige Angabe im Munde der Esther dem Könige gegenüber zu vermeiden". Ausserdem ändert Jahn LXX αὐτῷ in αὐτῇ.

עמד על נפשם 8, 11 und 9, 16 an beiden Stellen = LXX: ἑαυτοῖς βοηθεῖν; Jahn עזר איש את אחיהו.

הפיל פור הוא הגורל 9, 24 übersetzt LXX richtig durch ἔθετο ψήφισμα καὶ κλῆρον; denn καὶ kann, wenn das hinzutretende Glied eine nähere Bestimmung ist, bedeuten „und zwar“ vgl. Thuk 7, 63: ἐχθροὶ καὶ ἔχθιστοι. Also hat LXX auch in diesem Fall den hebr. Text vor sich gehabt. Jahn jedoch setzt in seinen Urtext שם חק וגורל „er setzte ein Gesetz und ein Los fest. Doch bedeutet ψήφισμα zunächst nie Gesetz“, ferner ist es in LXX nie die Uebersetzung von חק, letzteres wird vielmehr stets durch νόμος bezw. νόμιμα wiedergegeben. Lucian und Origenes übersetzen hier wörtlich aus dem Hebr. καὶ ἔβαλε φοὺρ ὅ ἐστι κλῆρος.

Für die beiden synonymen Ausdrücke כרע ומשתחוה 3, 2 und 3, 5 hat LXX nur ein Verb., προσκυνεῖν, weshalb Jahn das כרע im hebr. Text streicht, denn „wie aus Lucian, welcher wie H. zwei Ausdrücke hat, hervorgeht, ist προσκυνεῖν Uebersetzung von משתחוה, dagegen כרע drückt Lucian durch κάμπτεσθαι aus“. Lucian beweist nichts, denn er hat ja den LXX-Text nach dem Hebr. corrigiert. Diese beiden hebr. Verba charakterisieren die persische Sitte des Niederknieens und des sich Niederwerfens auf die Erde vor Machthabern, wofür aber die griechischen Schriftsteller Herodot, Xenophon, Arrian u. s. w. einen bestimmten Terminus haben, nämlich προσκυνεῖν. Der Armenier umschreibt diesen Ausdruck durch erkir paganem „den Erdboden küssen“. Vgl. ferner Jes. 44, 17, wo für die beiden ähnlichen Ausdrücke יסגוד לו וישתחו ebenfalls nur das eine προσκυνεῖ αὐτῷ sich findet.

Dass שמר הסף 2, 21 = LXX ἀρχισωματοφύλαξ ist, vgl. G. A. Deissmann: Bibelstud. I 93.

d) Wenn die LXX vielfach etwas freier übersetzt, so erscheint dies nicht wunderbar, da auch der Verfasser des syrischen Buches Esther sich nicht an den Buchstaben gehalten, sondern der Deutlichkeit halber manches geändert hat und in Zeitangaben sogar weder mit dem massoretischen, noch mit den griechischen Text übereinstimmt, vgl. J. Grünthal: D. syr. Uebers. z. Esther, Breslauer Dissert. 1900; Kaulen: Einl. i. hlg. Schr.[4] 128. Auch der Gote Ulfilas, der einerseits sklavisch seiner Vorlage folgt, hat anderseits sich da von der Herrschaft des Originals frei gemacht, wo die wörtliche Wiedergabe dem Texte ein unverständliches Gepräge gegeben hätte, vgl. F. Kauffmann, Z. f. deutsche Phil. 1896, 306 ff. An mehreren Stellen unseres Estherbuches lässt es sich aber direct beweisen, dass die LXX scheinbar

Ueberflüssiges willkürlich verkürzt, manches umgestellt und zuweilen Zusätze gemacht hat. Der durch die Abschreiber an vielen Stellen corrumpierte LXX Text lässt sich zuweilen mit Hilfe der Armen. Bib., der Vet. lat. und Josephos wieder herstellen.

So 9, 13: גם מחר ליהו׳ א׳ בשׁ׳ לעשות כדת היום ואת ע׳ ב׳ ה׳ יתלו על העץ. Dieses übersetzen LXX und Origenes mit Auslassung von כדת היום und von ו vor את sonst ganz wörtlich - Δοθήτω τοῖς Ἰουδαίοις χρῆσθαι ὡσαύτως τὴν αὔριον ὥστε τοὺς δέκα υἱοὺς Ἀμὰν κρεμάσαι. Durch ὡσαύτως ist כדת היום überflüssig. Da ausserdem der Satz LXX, 9, 15, welcher mit dem hebr. Text 9, 15 genau übereinstimmt, die im hebr. Text 9, 13 enthaltenen Worte כדת היום „dem heutigen Gebote gemäss" und die Conjunction ו vor את unbedingt voraussetzt, so dass hier LXX ausgelassen haben muss, so fühlt sich Jahn gezwungen, den Satz 9, 15 sowohl in LXX als auch im hebr. Text für secundär zu erklären und die Worte in LXX 9, 13 ὡσαύτως τὴν αὔριον zu streichen. Demgemäss übersetzt er 9, 13: „Es werde den Juden gestattet, die zehn Söhne Hamans zu hängen". Für den LXX-Text 9, 13 bürgt jedoch Josephos XI, 289: παρεκάλεσεν ἐπιτραπῆναι τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν οὕτω χρήσασθαι τοῖς ὑπολειπομένοις τῶν ἐχθρῶν καὶ τοὺς δέκα τοῦ Ἀμάνου παῖδας ἀναστυρῶσαι. Aber auch 9, 15 ist durch Josephos belegt (Arch XI 220): οἱ δὲ πάλιν συστραφέντες τῇ τετράδι καὶ δεκάτῃ Δύστρου μηνὸς ἀπέκτειναν τῶν ἐναντίων ὡς τριακοσίους, καὶ οὐδενὸς τῶν ἐκείνοις ὑπαρχόντων ἥψαντο κτημάτων, wobei Δύστρος nach XI 286 der Monat Adar ist. Dass der hebr. Text in 9, 13 ursprünglich ist, geht auch aus 9, 18 hervor.

ויהודים אשר בשושן נקהלו בשלשה עשר בו ובארבעה עשר בו ונוח בחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה = LXX οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐν Σούσοις τῇ πόλει συνήχθησαν καὶ τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ καὶ ἀνεπαύσαντο ἦγον δὲ καὶ τὴν πεντεκαιδεκάτην μετὰ χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης. „Die Juden aber in der Stadt Susa rotteten sich auch am 14. Tage zusammen, und sie ruhten (am 15. Tage) und feierten zugleich den 15. Tag mit Freude und Heiterkeit" das hebr. בשלושה ע׳ ב׳ ist hier durch καὶ „auch" ausgedrückt, welches, da es auf den vorhergehenden Satz Bezug nimmt, wo vom 13-ten die Rede war, den Sinn dieser hebr. Worte richtig wiedergiebt. Da ἀνεπαύσαντο und ἦγον zusammengehören, so bezieht sich nach griech. Sprachgebrauch durch das Zeugma τὴν πεντεκαιδεκάτην logisch auch auf das erstere

Verbum, so dass also der hebr. Text 9, 8 von LXX inhaltlich vollständig wiedergegeben ist. Nach Jahn dagegen lautet der Urtext dieses Satzes :.

ויהודים א ב' העיר בארבעה ע' לא ינוחו ויעשו את החמשה ע' בשמחה וששון. „Die Juden aber in der Stadt Susa am 14. ruhten nicht und feierten den 15. mit Freude und Frohlocken". Seine Begründung lautet: „נקהלו scheint mir in LXX auch ebenso in 15 später eingesetzt zu sein, denn nach LXX richten die Juden am 14. in Susa kein Blutbad an". Man prüfe nur LXX 9, 15 und 9, 18 nach, und man wird grade vom Umgekehrten überzeugt sein. Sowohl nach dem hebr. als auch nach LXX und Josephos und nach Lucian trifft Mordechai die Verordnung, dass die späteren Juden stets den 14. und 15. Adar feiern sollen (ἄγειν δὲ τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην καὶ τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Ἀδαρ). Und diese Bestimmung wird dann in 9, 22 begründet, was im hebr. Text durch einen Nebensatz ausgedrückt ist, dagegen in LXX zu einem Hauptsatz umgewandelt ist; und demgemäss musste in LXX das כימים und החדש des hebr. Textes anders übersetzt werden. Nach den Cod. Alex. u. Sin. lautet dieser Satz: ἐν γάρ ταύταις ταῖς ἡμέραις ἀνεπαύσαντο οἱ Ἰουδαῖοι ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν καὶ τὸν μῆνα ἐν ᾗ ἐστράφη (Var. ἐγράφη) αὐτοῖς, ὃς ἦν Ἀδάρ, ἀπὸ πένθους εἰς χαρὰν καὶ ἀπὸ ὀδύνης εἰς ἀγαθὴν ἡμέραν, ἄγειν αὐτὰς ἡμέρας γάμων καὶ εὐφροσύνης. Dass ἄγειν αὐτὰς ἡμέρας die ursprüngliche Lesart ist und nicht das unverständliche ἄγειν ὅλον ἀγαθὰς ἡμέρας des Vatic., wird durch die armen. Bibel (Katarel zawurs n zain) und durch die Vet. lat. (cēlebrare hos dies) bewiesen. Der mit החדש (τὸν μῆνα) beginnende Satztheil ist also bis zum Schluss von LXX Wort für Wort sklavisch der hebr. Ausdrucksweise angepasst, so dass die Uebersetzung von החדש und die Construction von נהפך (ἐστράφη ἀπὸ — εἰς) dem griech. Sprachgebrauch zuwiderläuft. Das ὃς ἦν Ἀδάρ ist aus dem vorhergehenden Satz genommen und kennzeichnet sich selbst nach Jahn als „späteren Zusatz". Das Griechische ist hier demnach nur durch den massoretischen Text verständlich. Nach Jahn ist zunächst die Construction des LXX-Verses unbedingt primär, jedoch nimmt er an, dass in denselben mehrere „spätere Zusätze" gemacht sind, [illegible] ἦν Ἀδάρ, und ferner soll ἄγειν αὐτὰς ἡμέρας aus ὅλον ἡμερ. entstanden sein, und demgemäss übersetzt Jahn: Und den ganzen Monat — — — sollen sie als Tage der Gasterei und Freude feiern". Sodann constatiert

Jahn in diesem LXX-Verse einen Widerspruch: Nach unserem Verse soll der ganze Adar festlich begangen werden, nach 9, 14—19 aber nur der 14. und 15. Tag. Die Observanz unseres Verses nach LXX schliesst sich mehr an das pers. Farvardigan-Fest an, welches 10 Tage dauerte. Darnach liegt es nahe, anzunehmen, dass der 14. und 15. Adar als Feiertage erst fixiert wurden, als das Fest ein specifisch jüdisches geworden war; in der Notiz unseres Verses liegt ein Beweis für die Ableitung des Wortes Pur nach seinen bei Lucian und in LXX gegebenen Wortformen aus dem Persischen." Dass das persische zehntägige Farvardigan-Fest, welches ein Totenfest war und noch heute als solches bei den Parsen existiert („τὴν ἑορτὴν Φουρδίγαν καλουμένην, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ νεκυία, Menander) nichts mit dem jüd. Halbfest zu thun hat, wird noch im weitern näher ausgeführt werden. Aus dieser für Jahn infolge falscher Exegese sich widersprechenden LXX-Stelle schliesst nun Jahn, dass die Juden ursprünglich einen Monat lang das Purimfest gefeiert haben, trotzdem die Armen. Bib. und Vet. lat., die beide hier Wort für Wort aus LXX übersetzen, im griech Text noch κατὰ τὸν μῆνα vorgefunden haben; vet. lat.: secundum mensem, armen. yamseann. Später scheint dann κατὰ in Hinblick auf das hebr. החדש gestrichen zu sein. Auch nach Lucian der 9, 21 und 22 zu einem Satz zusammengezogen hat, dauert das jüd. Fest nur τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην καί τὴν πεντεκαιδεκάτην, ebenso nach Josephos IX, 291—292 καὶ τούτους μὲν ἀπέκτειναν τῇ τρισκαιδεκάτῃ τοῦ μηνός, τὴν δὲ ἐχομένην ἑορτάσιμον ἐποίησαν ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἐν τοῖς Σούσαις Ἰουδαῖοι τὴν τετράδα καὶ δεκάτην καὶ τὴν ἐχομένην τοῦ αὐτοῦ μηνὸς συναθροισθέντες ᾠωχήθησαν, ὅθεν καὶ νῦν πάντες οἱ ἐν τῇ οἰκουμένῃ Ἰουδαῖοι τὰς ἡμέρας ταύτας ἑορτάζουσι, διαπεμπόμενοι μερίδας ἀλλήλοις. Der Schluss dieser Josephosstelle ist eine wörtliche Uebersetzung aus H. 9, 22: משלוח מנות איש לרעהו, während in LXX τοῖς φίλοις für ἀλλήλοις steht, was scheinbar aus einer Glosse entstanden ist.

Dass in LXX 1, 1 die Uebersetzung von ועד כוש, ἕως τῆς Αἰθιοπίας, ursprünglich vorhanden war, ist nicht nur aus dem Zusammenhang und aus III, 12 und VIII, 9 zu erschliessen, sondern wird noch von Josephos, Vet. lat., Armen. Bib. Lucian Origenes bezeugt. (Vet. lat. usque Ethiopiam = armen. minčew Jethowpia).

(Fortsetzung folgt)

Das Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung.

Von Dr. **M. Güdemann.**

I.

Als ich vor mehr als vierzig Jahren den seligen Movers in Breslau darüber vortragen hörte, wie die jüdischen Schriftgelehrten die Tephillin anlegten, fragte ich mich im Stillen: „Warum hat der gute Mann sich das nicht von dem ersten besten Juden einmal vormachen lassen?“ Er hatte es offenbar nie mit eigenen Augen gesehen. So wenig entsprach seine Darstellung dieser rituellen Verrichtung. Eine ähnliche Frage drängt sich dem mit seiner Religion und den Grundschriften derselben einigermassen vertrauten Juden angesichts der von christlichen Gelehrten gegebenen Darstellungen des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter auf. Auch die neueste, von Bousset[1]), mit der ich mich hier vorzugsweise beschäftigen will, und von der ich sagen muss, dass ich sie über alle früheren Arbeiten dieser Art stelle, drängt mir nichtsdestoweniger diese Frage in die Feder. Einige Stichproben mögen darthun, was für ein dunkles Bild B. von den Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter entwirft. Dabei muss ich vorausschicken, dass er den Schatten auch Lichter aufsetzt. Immerhin sind die Urtheile charakteristisch. Ich wähle mit Absicht solche Stellen aus, die nicht das Aeusserliche, sondern den Kern, das Wesen der Religion und Frömmigkeit betreffen. Von der jüdischen Ethik sagt B. S. 118: „Es fehlt ihr der heroische Charakter, der Elan, der bergeversetzende Muth“. Er bezichtigt sie „des Mangels an Wahrhaftigkeit“, und fährt fort: „Keine andere Untugend des jüdischen Volkes und speciell seiner frommen Kreise hat Jesus so scharf und grimmig bekämpft, wie die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei und das Scheinwesen“. Von der jüdischen Frömmigkeit sagt B. S. 351: „Ihre überall hervortretende Grundstimmung ist die Furcht, die scheue zitternde Angst. Es ist die Stimmung, die in den Anfangsworten des späteren täglichen Gebets des Judentums unübertrefflich zum Ausdruck kommt: „Gott unserer Väter . . . . . ., grosser, mächtiger, furchtbarer Gott, allerhöchster Gott“. S. 352:

[1]) Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903.

„Resignation ist deshalb ein Grundzug jüdischer Frömmigkeit". S. 353: „Das gegenwärtige Geschlecht hat kein Zutrauen mehr zu sich selbst". „Religion ist für die Auffassung des Spätjudenthums Gehorsam". „Der Glaube an den lebendigen Gott erhöht für den Frommen im Spätjudenthum nicht den Lebensgehalt und die Lebensenergie. Er lastet auf dem Herzen wie eine schwere Last". S. 368: „Jedenfalls aber blieb bei allen Schwankungen in der Auffassung des Gesetzes die eine Grundstimmung die herrschende. Man geht darauf aus, die Gnade und Güte Gottes von sich aus herbeizuzwingen, man arbeitet um Lohn". S. 372: „Und doch wieder auch hier bei aller scheinbaren Sicherheit die tiefste quälendste Unsicherheit". S. 373: Der Charakter der Frömmigkeit des Spätjudenthums ist tiefe Disharmonie". Endlich S. 459 eine Hauptstelle, in welcher B. dem Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter recht eigentlich den Puls fühlt und das Ergebnis seiner Diagnose zusammenfasst, nicht ohne zweimal in einem Satze das „Specifische" dieser Religion zu betonen. „Der specifische spätjüdische Gottesglaube und seine Eigenthümlichkeiten, das tiefe Bussgefühl, die centrale Stellung des Gedankens der Sündenvergebung, auf der anderen Seite das Drängen auf gesetzliche Gerechtigkeit, das Ringen um die Gerechtigkeit Gottes, daneben das Erwachen des Bewusstseins von der Nothwendigkeit und Bedeutung des Glaubens, die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur — das alles in seiner Disharmonie und seinem verwirrenden Nebeneinander ist Specificum der spätjüdischen Religion, das kaum in äusseren Einflüssen seine Erklärung findet". Nun ist es nicht zu leugnen, dass dem Kern und Wesen nach das heutige Judenthum mit dem „Spätjudenthum" des neutestamentlichen Zeitalters übereinstimmt. Das kann auch B. nicht unbekannt sein, denn er muss wissen, dass das „tägliche Gebet des Judenthums", in dessen Anfangsworten nach seiner Meinung „die Furcht, die scheue zitternde Angst", so „unübertrefflich zum Ausdruck" kommen, auch im heutigen Judenthum dieselbe Dignität besitzt wie einst. Lag es da für ihn nicht nahe, sich in jüdischen Kreisen darüber zu informieren, ob es sich wirklich so wie er behauptet verhalte? Man würde ihm gesagt haben, dass die erwähnten Anfangsworte dem 5. B. M. 10, 17 und Neh. 9, 32 entlehnt seien, wo nun einmal Gott auch „furchtbar" genannt wird, was aber im Gebete gar keinen so

furchtbaren Eindruck macht und noch weniger „scheue zitternde Angst“ hervorruft, weil er ja unmittelbar darauf als derjenige, der „in Güte Gnaden erweist“ angesprochen wird, was B., für den ein einzelnes Wort so viel bedeutet, nicht hätte unerwähnt lassen dürfen. Eine weitere Erkundigung würde aber auch ergeben haben, dass alles, was oben als „Grundstimmung“ oder als „Charakter der Frömmigkeit des Spätjudenthums“ bezeichnet ist, also das „verwirrende Nebeneinander“, die „tiefe Disharmonie“, die „tiefste quälendste Unsicherheit“, die „Resignation“, der „Mangel an Vertrauen zu sich selbst“, das Empfinden des Glaubens an den lebendigen Gott als einer das Herz bedrückenden „schweren Last“ in dem heutigen Judenthum nicht existiert. Und sollten die Juden vor neunzehnhundert Jahren anders empfunden haben? Kann überhaupt eine Religion mit so hippokratischem Gesicht sich erhalten? Muss ihr nicht jeder halbwegs Vernünftige den Rücken kehren? Und doch hat sich das Judenthum behauptet, und zwar unter Schwierigkeiten von so langer Dauer und so ausserordentlicher Natur, dass hiernach auch der jüdischen Ethik „der heroische Charakter“, „der Elan“ und „der bergeversetzende Muth“ wohl nicht abgesprochen werden kann. Eine Umschau im Judenthum der Gegenwart ist also für die Beurtheilung des dem neutestamentlichen Zeitalter angehörenden unter allen Umständen rathsam. Wie man vor neunzehnhundert Jahren „Tephillin gelegt“ hat, kann man heute noch in jüdischen Kreisen erfahren. Es wird damals nicht anders gewesen sein. Wie das Judenthum überhanpt in seinen Grundzügen vor neunzehnhundert Jahren ausgesehen hat, findet man gleichfalls Gelegenheit, in jüdischen Kreisen der Gegenwart zu ermitteln. Es wird damals auch nicht anders gewesen sein.

Aber die Quellen! Sie reichen doch hin, um sich daraus über das damalige Judenthum zu informieren! Ich habe eben diese Bemerkungen vorangeschickt, um darzuthun, dass man bei der Schilderung des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter immer mehr oder weniger fehlgreifen wird, wenn man sich allein auf das damalige Schriftthum, sei es nun das rabbinische oder jüdisch-hellenistische, das römische und griechische oder das evangelische verlässt, ohne die lebendige Erscheinung des gegenwärtigen Judenthums als verificierende Instanz zu Rathe zu ziehen. An dieser Vernachlässigung leiden alle christlichen Schilderungen des Judenthums in dem er-

wähnten Zeitalter. Der Jude der Gegenwart erkennt in ihnen seine Religion nicht wieder, und es ergeht ihm ähnlich wie jenem Ungar, der vor dem Bilde seines Vaters, das nach dessen Ableben gemalt und misslungen war, ausrief: „Vater, wie hast du dich verändert!“ Aus dem rabbinischen Schriftthum, wie es nun einmal ist, kann man auch für die von B. aufgestellten Behauptungen ohne grosse Schwierigkeiten scheinbare Beweise zusammenlesen, weil auch Augenblicksstimmungen und Excentricitäten durch manche Aeusserungen darin festgehalten sind. Aber wie mancher Mensch hat sich nicht schon das Leben verwünscht, oder eine andere Ueberspanntheit geäussert, dem bloss deswegen kein Vernünftiger „tiefe Disharmonie“ zuschreiben wird. Dergleichen kommt in den besten Familien vor. B. selbst tadelt S. 53 mit Recht an Webers Werk „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften“, dass darin „nirgends ein Versuch gemacht ist, das Aeltere vom Jüngern abzuscheiden, vielmehr alles auf eine Fläche aufgetragen ist“. Das ist aber noch der geringste Fehler des Buches, dessen Nachtheile und Gefahren sehr gut von C. G. Montefiore in Jew. Quarterly Rev. XIII, 171 ff. dargestellt sind. Man muss in dem rabbinischen Schriftthum auch Scherz und Ernst, Grundsätzliches und Nebensächliches, Zufälliges und Wesentliches, Uebertreibungen und sachgemässe Urtheile, Stimmungen oder Verstimmungen, und Doctrinen auseinanderhalten. Nur so kann es überhaupt gelingen, aus der Mannigfaltigkeit, die freilich auf den ersten Blick den Eindruck eines „verwirrenden Nebeneinanders“ hervorbringen kann, die einheitliche Richtung, die wirkliche „Grundstimmung“ herauszufinden. Es ist nach dem Gesagten überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, wie bedenklich der Versuch ist, dieses fluctuierende Schriftthum in ein System zu pressen, oder daraus eine „Theologie“ zu destillieren. Noch grössere Vorsicht ist bei Benützung der römischen und griechischen Urtheile über Juden und Judenthum geboten. B. führt in seine Schilderung des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter S. 76 ff. den ganz modernen Ausdruck „Antisemitismus“ ein. Das Judenthum der Gegenwart bei Erklärung des damaligen zu Rathe zu ziehen, hat er verschmäht. Aber der moderne Antisemitismus scheint ihm ein passender Schlüssel für die Erklärung der damaligen Befeindung der Juden zu sein. Es klingt deshalb auch ganz modern antisemitisch und riecht

nach Hausraths „Neutestamentlicher Zeitgeschichte", wenn B. (a. a. O.) von dem damaligen Juden sagt, dass „sein Reichthum, die Ueberlegenheit und Scrupellosigkeit im Handel, die der Jude als Orientale mitbrachte", „den Hass und die wilde Leidenschaft des Pöbels" erregt habe. Warum erscheint hier der Jude mit einemmale „als Orientale"? Griechisch oder römisch gedacht ist das nicht. Der Ausdruck Antisemitismus, der den ganzen Orient über einen Kamm scheert, ist doch nur ein Mäntelchen für den Judenhass, den man nicht eingestehen will. Die Griechen und Römer aber haben bei ihren feindseligen Urtheilen über die Juden nur diese im Auge gehabt und dies auch eingestanden. Es ist also eigentlich eine Fälschung, wenn man ihnen eine Ansicht unterschiebt, die sie nicht hatten, und dieselbe aus Beweggründen ableitet, von denen sie nichts wussten. Auf jeden Fall sind es die Meinungen der Angehörigen *eines* Volkes über die Angehörigen eines *andern*, welche in jenen Urtheilen zu Worte kommen. Danach ist ihre Vertrauenswürdigkeit zu bemessen. Es ist also gewiss unbillig, wenn B. S. 115 die Behauptung aufstellt: „Bei dem Durchschnitt und der Masse dieses Judenthums ist sicher der inhumane Charakter der jüdischen Moral der vorherrschende gewesen", und dafür „ein bestimmtes Zeugniss in dem immer einstimmiger werdenden Urtheil griechischer und römischer Schriftsteller über den inhumanen, barbarischen Charakter des Judenvolkes" findet. Wer würde „ein bestimmtes Zeugniss" über den Charakter der Deutschen in den Schilderungen erblicken, die Franzosen oder Chinesen von ihnen entwerfen, oder die selbst Deutsche wie Sebastian Frank oder Schopenhauer von ihnen gegeben haben? Nicht viel anders verhält es sich mit den polemischen Stellen der Evangelien. Der Polemik gebricht es an Unbefangenheit, ihre ungerechte Taktik besteht darin, die Fehler Einzelner zu verallgemeinern. Das erkennt B., wie wir weiter sehen werden, selbst an. Deshalb ist es ungerecht, wenn er S. 118 auf Grund der Worte Jesu „die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei, das Scheinwesen" als eine „Untugend des jüdischen Volkes" — welche Tugend wäre bei der Allgemeinheit dieser Untugend noch denkbar? — bezeichnet, wenn er die jüdische Ethik „des Mangels an Wahrhaftigkeit" zeiht, und in einer Anmerkung noch hinzufügt: „Bemerkenswerth ist in der That, wie wenig in den ethischen Schriften und Aeusserungen des Judenthums

der Nachdruck auf die Tugend der Wahrhaftigkeit gelegt wird". Man wäre fast versucht, dagegen einzuwenden: diese Bemerkung zeugt selbst von Unwahrhaftigkeit, wenn nicht vielmehr Unkenntniss vorläge. Schöneres ist gewiss in der gesammten Weltlitteratur von der Wahrhaftigkeit nicht gesagt worden, als der Ausspruch R. Chanina's: „Das Siegel Gottes ist die Wahrheit" (Sabb. 55a u. sonst). In dem Pagenstreit des III. Esrabuches heisst es von der Wahrheit: „Ihr gehört die Macht und die Herrschaft, und die Gewalt und die Herrlichkeit aller Zeiten. Gepriesen sei der Gott der Wahrheit" (4, 40). Nach Rabban Simon b. Gamaliel (Sprüche d. Väter I) ist die Wahrhaftigkeit eins von den drei Dingen, „worauf die Welt besteht". In dem täglichen Frühgebet des Judenthums findet sich die Mahnung, deren Alter sich nicht genau bestimmen lässt, die aber der traditionellen Anschauung entspricht: „Immer sei der Mensch gottesfürchtig selbst im Geheimen, er bekenne die Wahrheit, und rede Wahrheit in seinem Herzen". Doch genug der überflüssigen Nachweise: hier will ich nur auf die Bedenklichkeit von Folgerungen aus polemischen Stellen, wie der Reden Jesu gegen „die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei und das Scheinwesen", die übrigens ebenso strenge im Talmud verurtheilt werden, hingewiesen haben. Nach einem bekannten Worte muss die Tugend da nicht gering im Preise stehen, wo diejenigen, die sie nicht besitzen, sich gedrängt fühlen, ihr Kleid zu borgen. Das Vorhandensein von Heuchlern ist deshalb noch nicht das Schlimmste. Schlimmer, als wo man aus Scham heuchelt, ist es da bestellt, wo man sich nicht mehr zu schämen braucht, wo, wie Göthe den Valentin sagen lässt, die Schande auch bei Tage bloss geht. Die Gegenwart ist in der Behandlung der Juden ganz auf diesen Standpunkt an-, oder vielmehr herunter gekommen. Bleiben wir aber bei der Vergangenheit. Wäre es billig, daraus, dass in den jüdischen Moralschriften des Mittelalters das Psalmwort 144 8: „Deren Mund Falschheit redet, und deren Rechte eine Lügenrechte" sehr oft auf die Christen angewendet wird, zu folgern, dass Falschheit und Lüge Untugenden des damaligen christlichen Volkes waren? Ebenso unbillig ist es, wenn B. aus den wiederholten polemischen Reden Jesu gegen die Unwahrhaftigkeit u. s. w. das Recht ableitet, dieselbe eine „Untugend des jüdischen Volkes" zu nennen. Ein Blick auf das spätere und gegenwärtige Judenthum würde unstreitig

zur Correctur der obigen Urtheile geführt haben. Es ist eine unbestrittene Thatsache: der Jude schwört nicht leicht falsch, ja er schwört überhaupt nicht leicht, er sucht den Eid selbst mit den grössten Opfern zu vermeiden. Dies setzt doch wohl einen starken Sinn für Wahrhaftigkeit voraus. An eine „Rückwirkung des Christenthums" (B. S. 357) ist doch hier nicht zu denken, vielmehr wurzelt diese Eigenthümlichkeit in eben der jüdischen Ethik, welche B. schildert. Aber es hat beinahe den Anschein, als ob die christlichen Autoren bei Darstellung des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter geflissentlich vor dem jetzigen die Augen verschliessen, weil sie ihm — wie soll ich nur sagen? — die Anerkennung nicht vergönnen, dass es auf dem Stamme bodenständig sei, wovon das Christenthum sich abgezweigt hat. Man verkleinert in dem Judenthum der neutestamentlichen Zeit das der Gegenwart, und möchte am liebsten jeden Zusammenhang mit dem Judenthum wie mit einem unbequemen Verwandten ableugnen. Anders ist es kaum zu erklären, wenn Harnack (Wesen d. Chr. S. 10) sagt, dass die Predigt Jesu auf eine Höhe führe, „auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judenthum nur noch als ein lockerer erscheint, und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die „Zeitgeschichte" zurückführen, unbedeutend werden". Natürlich muss diese ganz ungeschichtliche Behauptung zu einer Verclausulierung führen, deren sich zu bedienen ich dem Talmud nicht möchte angerathen haben. Denn nachdem H. unmittelbar nachher mit Bezug auf „diese Behauptung" sagt, dass sie „paradox erscheinen mag", weil man jetzt wieder eindringlich versichere, die Predigt Jesu könne nur im Zusammenhange der damaligen jüdischen Lehren verstanden werden, bemerkt er wörtlich: „An dieser Behauptung ist sehr viel Wahres", erklärt sie aber doch sogleich für „unrichtig". Dieses bewundernswürdig geschmeidige Voltigieren von einer Meinung auf die andere hat nur den Zweck des „Los vom Judenthum". In dieser Absicht geschieht es, dass Sepp Sokrates den wahren Vorläufer Christi nennt, und der „Dilettant" Chamberlain Jesus zu einem Arier macht. Auch die Devalvation des alten Testaments in den „Babel- und Bibelvorträgen" Delitzsch's verfolgt im Grunde dieselbe Tendenz. Es leidet aber keinen Zweifel, dass man, je fester man vor dem Judenthum der Gegenwart die Augen verschliesst, um so weniger in das des neutestamentlichen Zeitalters und in die

Entstehungsgeschichte des Christenthums eindringt, dessen Zusammenhang mit dem Judenthum, man mag sich dagegen sträuben so viel man will, keineswegs „ein lockerer“ und nicht bloss durch „unbedeutende Fäden“ vermittelt ist. Der verstorbene Wiener Sprachforscher und Ethnograph Friedrich Müller wurde von einem Studenten wegen einer beabsichtigten Abhandlung, in der er ausführen wollte, was das Christenthum dem Judenthum verdanke, zu Rathe gezogen, und er antwortete: „Schreiben Sie: Alles“. Er hat mir das selbst erzählt. Genau dasselbe sagt neuestens Kurt Breysig, Vergleichende Entwicklungsgesch. der führenden Völker Europas u. s. w. (Berlin 1900/1901) I, S. 678: „Alles, aber auch alles, was den Christenglauben hinaushebt über die anderen Religionen, ist jüdischen Ursprungs“. Wenn man nun auch nicht so weit gehen mag, so zieht man doch dem Christenthum den Boden unter den Füssen weg, wenn man seinen Zusammenhang mit dem Judenthum leugnet oder auf ein Minimum reduciert, und man verfährt ungründlich oder unwissenschaftlich, wenn man, unbekümmert um die lebendige Erscheinung des Judenthums der Gegenwart, das des neutestamentlichen Zeitalters, und ebenso die Entstehungsgeschichte des Christenthums so zu sagen, auf eigene Faust sich zurechtlegt. Unter diesem Mangel leidet auch die Darstellung Boussets.

II.

Dennoch verdient sie, wie ich bereits bemerkt habe, vor allen übrigen anerkannt zu werden. Es zeigt sich hier ein ernstes Streben, den wirklichen Sachverhalt zu ermitteln und zu schildern, das zwar unzulänglicher Mittel sich bedient, aber schon durch sich selbst bewirkt, dass die Darstellung mit wenigen Ausnahmen hergebrachter Vornehmthuerei auf einen Ton gestimmt ist, wie man ihn bisher nicht gewohnt war. Zuweilen bricht sogar eine gewisse Wärme durch. Z. B. S. 146: „Gestalten wie die Hillels, Gamaliels, Jochanans erfordern unbedingten Respect, sie haben trotz aller Absonderlichkeiten etwas Rührendes, ja Imponierendes“. Oder S. 154: „Die Heiligung eines Tages in der Woche durch gottesdienstliche Versammlung, das gemeinsame Gebet, das Bekenntnis, die Schriftverlesung, die Predigt, der Segen, wie ist uns das alles vertraut. Wir vergessen nur zu leicht, wem wir diese Formen gottesdienstlichen Lebens verdanken“.

Ferner S. 161: „Wir mögen über die jüdische Religion urtheilen, wie wir wollen, wir müssen gestehen, dass eine gewaltige Kraft, ein mächtiger Ernst, eine starke Fähigkeit, die Masse zu beherrschen und das alltägliche Leben zu durchdringen, hier gegeben sind. Die jüdische Kirche hat eine Atmosphäre von Religion für das Volk geschaffen, der sich nicht leicht Jemand entziehen konnte. Sie hat dauernde Formen des religiösen Lebens geprägt, die nicht untergegangen sind". Ich möchte nicht missverstanden werden: ich hebe diese Stellen nicht hervor, weil mich „jüdische Eigenliebe" (Schürer, Gesch. II, 298, auch in 3. Aufl. 363 beibehalten) dafür einnehmen könnte, aber B. zeigt hier, dass er, obgleich er dem Judenthum nur dauernde „Formen" verdanken zu müssen glaubt, dennoch einen Blick in die Tiefe der jüdischen Religion gethan, wie er sich nur demjenigen erschliesst, der unvoreingenommen an sie herantritt und mit eigenen Augen zu sehen bestrebt ist. Auf diesem Wege drängt sich ihm sogar S. 107 die tiefere Bedeutung des „Ceremonialgesetzes" trotz seiner im Uebrigen herkömmlichen Beurtheilung desselben auf. „Eine unendliche Arbeit, ein trauriges, zweckloses Bemühen, über das man lächeln möchte, wenn man nicht doch wider Willen diese Riesenarbeit respectieren müsste, die ihre Dauerhaftigkeit an der Existenz der jüdischen Religionsgemeinde durch die Jahrtausende bewährt hat". Hier war B. nahe daran, einen Blick in das Judenthum der Gegenwart zu werfen, der für ihn sehr aufschlussreich hätte werden können, denn es repräsentiert doch den durch die Jahrtausende bewährten Bestand und stellt die stete Erneuerung der geschichtlichen Erscheinung dar, die den Gegenstand des Buches bildet; immerhin ist hier ein Werthurtheil ausgesprochen, das wenigstens die Absicht der Gerechtigkeit kundgibt. Diese tritt auch in der unbefangenen Würdigung der Evangelien als Instanz für die Beurtheilung des gleichzeitigen Judenthums hervor. Harnack S. 14 sagt: „Die Evangelien sind keine „Parteischriften". Aber die häufige Polemik macht sie dazu, denn wodurch sonst wird eine Schrift zur Parteischrift?" B. bemerkt S. 105: „Die Bergpredigt ist eine Polemik gegen den Rechtscharakter der jüdischen Religion". Unter diesem Gesichtspunkt gefasst, verlieren, wie ich bereits ausgeführt habe, die Vorwürfe der Evangelien gegen die Schriftgelehrten für einen gerechten Beurtheiler nothwendig an Gewicht. Dies anerkennt auch O.

Holtzmann (Die jüd. Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu), wenn er in Betreff des Vorwurfs der Heuchelei das. S. 27 sagt: „Eine ganze Reihe von jedenfalls in ihrer Weise grossen Persönlichkeiten würde diesen Vorwurf widerlegen". Er schränkt aber die Tragweite dieses Satzes sofort wieder ein, wenn er z. B. von dem älteren Gamaliel sagt, dass Niemand gegen einen solchen Mann den Vorwurf der Heuchelei „im gewöhnlichen Sinne des Wortes" erheben konnte. Aehnlich so laviert Holtzmann auch bei den anderen Vorhaltungen der Eitelkeit und Habsucht zwischen dem Evangelium und der jüdischen Tradition hindurch. B. dagegen zeigt grössere Entschiedenheit und spricht von einem allgemeineren Gesichtspunkt der Polemik der Evangelien nur bedingte Geltung zu. So sagt er S. 116: „Man darf sich ein Bild von der ethischen Haltung des Pharisäismus doch nicht nur nach der Polemik Jesu gegen ihn machen. Jesus bekämpft die durchschnittliche Moral des Pharisäismus und seine Grundtendenz. Sein scharfes Wort, dass der Pharisäismus Münze, Dill und Kümmel zehnte, und Recht, Barmherzigkeit und Treue vergesse, hat in dieser Schärfe nicht für alle seine Gültigkeit". Oder S. 361: „Denn freilich steht es nun auch nicht so, dass der Glaube an die Güte Gottes aus der spätjüdischen Religion eliminirt wäre. Man macht sich hier oft falsche Vorstellungen und sieht das Judenthum zu sehr im Licht der Polemik des neuen Testaments, der Bekämpfung der Auswüchse des Pharisäismus von Seiten Jesu und Pauli. Niemals und nirgends innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte ist so viel und so oft von der Barmherzigkeit, Güte und Gnade Gottes die Rede, wie in der spätjüdischen Litteratur". Ferner S. 368: „Es wäre auch hier ein Fehler, wenn wir uns die jüdische Frömmigkeit insgesamt in dieser Beziehung etwa nach dem Muster des von Jesus dem Zöllner gegenüber gestellten Pharisäers oder nach der einen Reihe der Aussagen des Paulus (Phil. 3, 6) über seine pharisäische Vergangenheit vorstellig machen wollten. Auch der bussfertige Zöllner gehört schliesslich in den Gesamtumfang der jüd. Frömmigkeit; auch die Stimmung, welche Paulus Rö. 7 so grandios zur Darstellung bringt, ist schon dem Pharisäer Paulus zugänglich gewesen". Das ist doch eine ganz andere Sprache, als wenn Harnack den Evangelien in Bausch und Bogen den Charakter von „Parteischriften" abspricht und nicht sieht, wie nur der Umstand, dass sie es sind, es zu

entschuldigen vermag, wenn sie über das Ziel hinausschiessen, was doch thatsächlich der Fall und in den angeführten Bemerkungen Holtzmanns und Boussets zugestanden ist. B. beweist auch dieselbe Unbefangenheit hinsichtlich der Sacramente bei Vergleichung des Judenthums und Christenthums S. 184: „Im ganzen und grossen kennt die Synagoge das Sacrament nicht. Der Charakter seiner officiellen Vertreter war zu nüchtern und rational, das Streben ihrer Frömmigkeit zu ernst und zähe, als dass man künstliche Krücken und Surrogate der Frömmigkeit im Sacrament gesucht hätte. Dem Judenthum in seiner Abgeschlossenheit wurde es leicher, sich des Sacraments zu erwehren, als dem jungen in die Welt eindringende(n) Christenthum, das mit der Aufnahme des Sacramentswesens der es umgebenden religiösen Welt seinen Tribut zahlte". Diese Aeusserungen zwingen zu der Anerkennung, dass hier das Werk eines Gelehrten vorliegt, der sich nicht in ausgetretenen Geleisen bewegt, der selbständig und nach Recht und Billigkeit urtheilt. Ganz freilich hat sich B. der Betrachtungsweise, welche christliche Forscher bisher dem Judenthum des neutestamentlichen Zeitalters gewidmet haben, nicht entschlagen können. Es mag dies ja seine grossen Schwierigkeiten haben, aber die Thatsache verhält sich so, wie man auch bei Anderen, die tiefer zu blicken und gerechter zu urtheilen sich bemühen, beobachten kann. Aber gerade weil B. hierin am weitesten geht, tritt sie bei ihm um so schärfer hervor, und sie äussert sich derart, dass eine Bemerkung der anderen widerspricht, ein Urtheil das andere aufhebt. Schon darin, dass er die Unwahrhaftigkeit auf Grund der Evangelien eine „Untugend des jüd. Volkes" nennt, stellt er sich in Gegensatz zu seiner Bemerkung, dass die Polemik der Evangelien keine unbedingte Geltung beanspruchen könne. Hier seien noch einige andere Beispiele angeführt: S. 110 sagt er: „Der orthodoxe Pharisäismus hat im Grunde einen sehr rationalen, ja rationalistischen Charakter. Vor allem eigentlich zauberhaften, mysteriösen und sacramentalen, das ringsum in den Religionen der Völker üppig aufwucherte, hat das officielle Judenthum immer bis zu einem gewissen Grade eine starke Abneigung bewahrt". Dagegen liest man S. 350: „Wir dürfen uns die palästinensischen Rabbinen nicht gar zu conventionell und dogmatisch correct denken. Manche von ihnen, gerade Zeitgenossen des Paulus, sind Mystiker und Ekstatiker

gewesen". S. 170 wird gesagt: „Das Judenthum ist seinem Charakter nach vorwiegend eine Religion der Praxis und des Handelns. Alle Reflexion über den Glauben tritt vor der einfachen Praxis zurück". Hinwiederum S. 175: „Thatsächlich vorhanden ist der Glaube in jeder lebendigen Religion, ja er ist überall ihr Centrum". S. 177 findet sich der Satz: „Die jüdische Gesetzesfrömmigkeit verhindert zwar den Durchbruch der Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung des Glaubens". Dagegen S. 367: „Gerade im Spätjudenthum wird man auf das Grunddatum aller Religionen, den Wert des Glaubens, aufmerksam". Zuweilen stehen die Widersprüche dicht neben einander und werden in einem Athemzuge vorgebracht z. B. S. 356: „Ein gewisser Fortschritt in der Vertiefung und Individualisierung der Religion macht sich geltend. Die einzelnen Frommen wagen es, ihr individuelles Verhältnis zu Gott unter den Gedanken der Vaterliebe Gottes zu stellen. Aber die Stimmung ist eine vorübergehende und unklare, die Prädicate Vater und König wechseln beliebig. Von dem Gottvaterglauben des Evangeliums ist noch nicht viel vorhanden. Aber bis zu einem gewissen Grade hat das Spätjudenthum doch dem Evangelium vorgearbeitet. Die Wendungen „der Vater im Himmel", „unser, euer Vater im Himmel" mögen schon zu Jesu Zeit nicht ganz ungewöhnlich gewesen sein. Doch wird man auch dieses Urtheil mit Reserve aufstellen müssen". Oder S. 370: „Ein tiefes und vielfach auch ehrliches Sündengefühl durchzieht die ganze Zeit. Ein Hungern und Dursten nach Gerechtigkeit fand Jesus in breiten Volkskreisen. Freilich war diese Sünden- und Bussstimmung vielfach recht äusserlich orientiert". Und zwanzig Zeilen hinterher heisst es: „Die Bussstimmung des Spätjudenthums war nicht nur äusserlich". Man braucht sich nur die von mir durch den Druck hervorgehobenen Wörter und Sätze anzusehen, um aus der Darstellung den Eindruck eines Eiertanzes zu gewinnen, es charakterisiert sie, was nach B. S. 363 „das Charakteristische für den spätjüdischen Glauben" ist: „die Unausgeglichenheit und Disharmonie der Stimmungen". Viel, wenn nicht das Meiste trägt dazu der Umstand bei, dass B. nur das griechisch-jüdische Schriftthum beherrscht, aber die Kenntniss des rabbinischen aus zweiter Hand sich verschaffen musste. B. spricht immer von יֵצֶר רַע, ohne Artikel,

obwohl Porters Buch, auf das er sich S. 384 beruft, den Titel führt: The Yeçer Hara. Das ist scheinbar eine Kleinigkeit, spricht aber Bände. Die Bezeichnung des Redactors der Mischna als „R. Jehuda b. Nasi (Rab. 2. Jahrh.)“ S. 159 darf doch in einem Werke, wie dem vorliegenden, nicht vorkommen. Unerhört ist es, נֶאֱמָן mit „gläubig“ (statt „glaubwürdig“) zu übersetzen, wie es S. 178 geschieht. Man kann sich denken, welchen Werth die Folgerungen aus solchem Missverständniss besitzen, aber es ist hiernach begreiflich, wenn B. allen Ernstes S. 167 von einem rabbinischen Gelehrten sagt: „Er soll sogar unter Umständen, am Versöhnungstag, der mit dem Sabbat zusammenfällt, den Mord eines solchen (Amhaarez) für erlaubt erklärt haben“. Das „unter Umständen“ ist gut. Was mag sich B. wohl dabei gedacht haben? Aber es geht über den Spass, wenn er Schammais bekannten Spruch übersetzt: „Nimm jedermann beständig mit der Miene freundlichen Gesichtes auf.“ Mit der Miene — das macht den Eindruck, als ob Schammai Verstellung angerathen habe. Dazu war gerade er nicht der Mann. Ich weiss nicht, ob diese Uebersetzung von einem Andern, oder von B. selbst herrührt, aber warum hat er nicht Schürers „mit Freundlichkeit“ beibehalten? Man hätte ihm dafür das „beständig“, das nicht im Text steht, weil es sich von selbst versteht, erlassen. An sachlichen Unrichtigkeiten fehlt es natürlich auch nicht. Es ist nicht richtig, dass die Beschneidung „den Juden zum Juden machte“ (S. 106), die Zusammenstellung זְכוּת צְדָקָה S. 357 involviert eine Begriffsverwirrung. בת קול S. 309 ist keineswegs immer eine „Gottesstimme“. B. verfehlt nicht, aus den die rabbinische Litteratur behandelnden Schriften und besonders aus den von ihm mit Recht gerühmten Arbeiten Bachers sich zu belehren, und er ist dadurch in die Lage versetzt, neben der Schilderung des Judenthums der Diaspora auch eine Darstellung des palästinensischen zu geben. Aber die Ungleichmässigkeit des Materials, wie die Ungleichmässigkeit der Beherrschung desselben muss nothwendig auch zur Ungleichmässigkeit der Darstellung führen. Um die Lichtseiten des Judenthums zu schildern, taucht B. den Pinsel in den Farbentopf der hellenistischen Litteratur, die weit reichere, ihm aber nicht selbst zugängliche rabbinische Litteratur dient ihm dazu, das Judenthum zu verdunkeln. Es soll damit dem seinem Streben nach Gerechtigkeit gezollten Lob kein Eintrag geschehen, es ist einfach die Unzulänglichkeit

der Sachkenntniss, die ihn z. B. S. 405 schreiben lässt: „Fast nirgends findet man eine tiefere, sittliche Auffassung von der Ehe bei den Rabbinen". Um gerecht zu sein, fügt er sogar hinzu: „Selbst bei einem Paulus wirkte, als er I, Ko. 11, 10 und cap. 7 schrieb, die rabbinische Anschauung vom Weibe und die Unterschätzung der Ehe noch nach". Ich weiss nicht, ob ich berechtigt bin, Paulus gegen B. in Schutz zu nehmen, aber die Rabbinen muss ich entschieden gegen ihn in Schutz nehmen. Die Quelle dieser, ich kann nur sagen Monstrosität ist für B., wie für Schürer II 493, dem er folgt, natürlich die Mischna Gittin IX, 10, die auf dem V. B. Moses cap. 24, 1 beruht. Hier heisst es: „Wenn ein Mann ein Weib nimmt und sie ehelicht, so soll geschehen, wenn sie keine Gunst in seinen Augen findet, weil er an ihr etwas Schändliches gefunden, so soll er ihr einen Scheidebrief schreiben". Von einem Ehescheidungsgrunde, den der Gatte etwa vor Gericht anzugeben hatte, ist hier keine Rede, sondern es wird die Zulässigkeit und formale Behandlung der Ehescheidung ausgesprochen. Die Worte „wenn sie keine Gunst u. s. w." konstatieren nur das eingetretene Missverhältniss, angesichts dessen die Trennung der Ehe sittlicher erscheint, als deren gewaltsame Aufrechterhaltung, und insofern geben sie drei bedeutenden Gesetzeslehren Gelegenheit, ihre Meinung über die Natur des die Ehescheidung rechtfertigenden Missverständnisses zu bekunden. Schammai will unter Berufung auf die Worte „etwas Schändliches" nur Untreue der Gattin als Scheidungsgrund gelten lassen. Am weitesten entfernt sich von ihm Akiba, der sogar die Erklärung des Gatten, er habe zu einer schöneren Frau Neigung gefasst, als ein genügendes Motiv der Trennung betrachtet, für welche Ansicht er in den Worten „wenn sie (d. h. seine bisherige Frau) keine Gunst in seinen Augen findet" eine hinlängliche Berechtigung erblickt und auch erblicken darf. Eine mittlere Stellung nimmt Hillel ein, der, die Worte „etwas Schändliches" weniger buchstäblich fassend, auch häusliche Nachlässigkeit, wie das Verbrennenlassen einer Speise, als Scheidungsgrund für zulässig hält. Nun sieht jeder, der sehen will, dass die Genannten keineswegs ihre Auffassung vom Wesen der Ehe kundzugeben beabsichtigen, sondern, dass es sich in ihren Aeusserungen um die praktische Handhabung der Ehegesetzgebung handelt. Hillel und Akiba wollen demnach sagen, dass bei eingetretener unüberwindlicher Abneigung,

ohne welche der Mann ja nicht die Scheidung beantragen wird, es auf das Motiv dieser Abneigung nicht weiter ankommt, weil es eben die sittliche Bedeutung der Ehe erfordert, dass Ehegatten, die nun einmal nicht zusammen leben mögen, nicht zwangsweise zusammengehalten werden. Diesen Standpunkt nehmen jetzt die Ehegesetzgebungen der meisten modernen Culturstaaten ein, in denen das Christenthum die herrschende Religion ist. Wenn man ihnen gleichwohl eine sittliche Auffassung der Ehe zubilligt, warum sie Hillel und Akiba versagen? Diese hätten ja Ps. 128 und Prov. 31 ganz vergessen haben müssen, um nicht die höchste Auffassung von dem Wesen der Ehe zu haben. Ich bin mir bewusst, dass ich deshalb, weil ich die Rabbinen gegen den Vorwurf der mangelnden „tieferen sittlichen Auffassung von der Ehe" vertheidige, noch lange nicht in den „panegyrischen Ton" verfalle, wie Schlatter (Jochanan ben Zakkai 1, Anm. 1) von den über diesen Tannai handelnden jüdischen Autoren in Bausch und Bogen sagt, aber man bedenke die zahlreichen talmudischen und haggadischen Sentenzen von der hohen Bedeutung der Frau, der Ehe und des häuslichen Glückes, man bedenke ferner, dass im Mittelalter, um von der Gegenwart zu schweigen, das eheliche und Familienleben der Juden ein musterhaftes war. An eine „Rückwirkung des Christenthums" ist doch auch in diesem Punkte nicht zu denken, denn ein Sachkenner wie Weinhold (Die deutschen Frauen in d. Mittelalter S. 179) bemerkt über das Eheleben der christlichen Gesellschaft: „Von beiden Seiten wurde die Ehe mit Füssen getreten. Das ist ein trauriger Vorwurf, den wir der feinen Gesellschaft des Mittelalters machen müssen, denn wo die Ehe aus den sittlichen Fugen ist, da fällt die Gesammtheit". Es war vielmehr einzig und allein die Anschauung der Rabbinen von der Ehe, die sich in der Häuslichkeit der Juden so glänzend bewährte. Kann man angesichts dieses Sachverhalts dem absprechenden Urtheil Boussets oder der Ansicht Schürers (das.), der die angeführte rabbinische Auslegung der biblischen Bestimmung über die Ehescheidung eine „laxe" nennt, auch nur einen Schatten von Wissenschaftlichkeit beimessen? Ich bin auf den Fall der Ehescheidung näher eingegangen, weil er ein Schulbeispiel für die oft himmelschreiend oberflächliche christliche Beurtheilung der rabbinischen Lehre bildet, worin Schürer (das. S. 494) sich soweit versteigt, in der rabbi-

nischen Behandlung der Reinigungsgesetze „viel Aehnlichkeit mit der schlüpfrigen Casuistik der Jesuiten“ zu finden, und die Harnack (Lehrb. der Dogmengeschichte III[3] 67) nicht vor dem gewagten Unternehmen zurückschrecken lässt, den Probabilismus der Bettel-Orden-Theologen auf die Pharisäer und Talmudisten zurückzuführen. Als ob die Jesuiten und Bettel-Orden-Theologen sich zu dem Talmud und nicht vielmehr zu dem Evangelium bekannt hätten! Es ist keine besondere Anerkennung für das Evangelium, wenn behauptet wird, dass die Anschauung so grosser und einflussreicher christlicher Vereinigungen, wenn auch nur in einem bestimmten Punkte, Aehnlichkeit mit oder Beziehung zu dem Talmud habe, eher ist es eine Anerkennung für den Talmud, die er aber ablehnt. In jedem Falle zeigt die gewiss nicht beabsichtigte Consequenz, dass hier etwas nicht in der Ordnung sein muss. Es handelt sich um ein Grundübel, auf das man den Finger legen muss, und dieses besteht darin, dass die christliche Betrachtungsweise der jüdischen Religion des neutestamentlichen Zeitalters von Voraussetzungen ausgeht, die jede wissenschaftliche Erkenntniss derselben unmöglich machen und nothwendig zu falschen Resultaten führen. Den Beweis für diese Behauptung wird eine nähere Auseinandersetzung erbringen.

(Fortsetzung folgt).

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Fortsetzung von Jahrg. 46, S. 427).

IV.

Von dem zweiten Gedankenkreise, den er aus der Predigt Jesu hervorhebt, sagt Harnack (S. 40 ff): „Unmittelbar und deutlich lässt sich für unser heutiges Vorstellen und Empfinden die Predigt Jesu in dem Kreise der Gedanken erfassen, der durch Gott den Vater und durch die Verkündigung vom unendlichen Werth der Menschenseele bezeichnet ist.“ „Beide sind zusammengehalten durch den Gedanken der Gotteskindschaft.“ Er ist ganz besonders ausgesprochen in dem Gebete „Vater-Unser“. „Es gibt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt, was Evangelium ist und welche

Gesinnung und Stimmung es erzeugt, als das „Vater-Unser". Auch soll man allen, die das Evangelium heruntersetzen, indem sie es für etwas Asketisches, oder Ekstatisches oder Sociologisches ausgeben, das Vater-Unser vorhalten. Nach diesem Gebet ist das Evangelium Gotteskindschaft, ausgedehnt über das ganze Leben, ein innerer Zusammenschluss mit Gottes Willen und Gottes Reich und eine freudige Gewissheit im Besitze ewiger Güter und in Bezug auf den Schutz vor dem Uebel".

Diesen Worten mögen sich folgende des grossen holländischen Theologen und Staatsmannes Hugo Grotius[1]) anschliessen. „Was aus den Schriften der Hebräer von Manchen hierzu (zum „Vater-Unser")angeführt worden ist, lehrt uns, dass dieses Gebet von Christus nicht sowohl mit von ihm stammenden Worten verfasst, als vielmehr aus dem zusammengestellt worden ist, was in den Gebeten der Hebräer ihm lobenswerth erschien, so wie er auch in seinen Ermahnungen verschiedenfach von den in jener Zeit bekannten Sprüchen Gebrauch macht".

„Die Gotteskindschaft" wird im fünften Buche Mosis[2]) kurz mit den Worten gelehrt: „Kinder seid ihr dem Ewigen eurem Gotte". „Du sollst wissen in deinem Herzen, dass (nur) wie ein Vater seinen Sohn züchtigt, so dich der Ewige, dein Gott, züchtigt" heisst es beim Hinweise auf die während der Wüstenwanderung erduldeten Leiden"[3]). „Nicht nach unseren Sünden thut er uns und nicht nach unserer Schuld vergibt er uns. Sondern, wie der Himmel höher ist, als die Erde, ist seine Gnade mächtig über die, die ihn ehrfürchten . . . Wie ein Vater sich erbarmt über seine Kinder, hat er über uns sich erbarmt. Denn er kennt unsern Trieb, ist eingedenk, dass wir nur Staub sind". So verkündigt Psalm 103, 10 ff.

„Unser Vater im Himmel" אבינו שבשמים ist eine in der nachbiblischen jüdischen Literatur häufig vorkommende Bezeichnung für Gott und wird insbesondere als Anrede in Gebeten gebraucht, während bei Lobpreisungen und Danksagungen er als „Ewiger, unser Gott, König der Welt" angesprochen wird[4]).

Die Bitten „geheiligt werde dein Name, es komme

---

[1]) Annotationes in libros Evangel. ad. Matth. 6, 9. E. n. Halae 1769.

[2]) 14, 1.

[3]) Das. 8, 5.

[4]) Vgl. Dalman, Die Worte Jesu 152 ff.

dein Reich", enthalten wesentlich die Gedanken am Beginne des jüdischen Kaddischgebetes. Das Gebot[1]) „Ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen, ich will geheiligt werden in der Mitte der Kinder Israel, ich, der Ewige, der euch heiligt", ist ein Grundgebot der jüdischen Lehre und wurde von den Schriftgelehrten kurz als das Gebot des קידוש השם „der Heiligung des göttlichen Namens" bezeichnet[2]). Es verlangt die vollkommene Hingabe an Gott auch mit dem Opfer des eigenen Lebens. Das Bekenntniss zu diesem Gebote wurde daher als Keduscha und Kaddisch in das tägliche Gebet der Gemeinde aufgenommen. Das letztere insbesondere erhielt seine Fassung nach den Worten des Propheten Ezechiel[3]), welche die einstige Anerkennung von Gottes Grösse und Heiligkeit auch seitens anderer Völker verkündigen, und erbittet im Anschlusse an sie das baldige Kommen des Gottesreiches.

Ebenso stimmen die weiteren Bitten des „Vaterunser", „dein Wille geschehe im Himmel, so auch auf Erden, unser täglich Brot gib uns heute, vergib uns unsere Sünden, führe uns nicht in Versuchung, erlöse uns vom Bösen" nahezu im Wortlaute mit den uns überlieferten Lehren und Gebeten der Schriftgelehrten überein[4]). Sie sind in Gedanken und zumeist auch in Worten in gleicher Weise, wie diese, den in den jüdischen Gotteshäusern jener Zeit gebräuchlichen Gebeten entlehnt, die an die Psalmen und andere biblische Lehr- und Gebetstücke sich anschlossen[5]) und neu auftretenden Wünschen, wie auch jetzt zu festerer Ausbildung gelangenden religiösen Vorstellungen und Glaubensanschauungen Ausdruck gaben. Aus den grösseren Gebeten der Gotteshäuser wurden sodann für das tägliche Leben und den Gebrauch der Einzelnen kurze Auszüge der wesentlichen Gedanken in kernigen Sätzen veranstaltet, so insbesondere von dem aus achtzehn Segenssprüchen bestehenden täglichen Hauptgebete. Ein solcher Auszug ist auch das Gebet „Vaterunser".

---

[1]) 3. B. M. 22, 32.

[2]) Siphra z. St. IX § 4. Maimon. h. jesode thora 5, 1.

[3]) 38, 23.

[4]) Mechilta zu 2. B. M. 16, 4. Talm. b. Berachot 16 b u. 17 a, 29 b, 60 b.

[5]) Vgl. Berachot 33 a.

Sein Schlusssatz „dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit“ wurde ihm erst durch den gottesdienstlichen Gebrauch der Kirche hinzugefügt und ist einem Gebete Davids[1]) entnommen. Ebenso erscheint es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass der besonders im liturgischen Gebrauch der protestantischen Kirche stehende Segen „der Herr segne dich und behüte dich, es lasse der Herr sein Antlitz dir leuchten und sei dir gnädig, es wende der Herr sein Antlitz dir zu und gebe dir Frieden“ der Segen ist, den täglich die israelitischen Priester im Tempel zu sprechen hatten[2]), und der allgemein auch als Segensspruch der Eltern für ihre Kinder in Anwendung ist.

Den Gedanken von der Gotteskindschaft findet Harnack 2) ausgesprochen in den Worten Jesu: „freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind, freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel angeschrieben sind“. Er findet in diesen Worten „mit ganz besonderer Kräftigkeit den Gedanken hervorgehoben, dass das Bewusstsein, in Gott geborgen zu sein, in dieser Religion das Entscheidende ist. Selbst die grössten Thaten, sogar die Werke, die in Kraft dieser Religion gethan werden, reichen nicht heran an die demüthige und stolze Zuversicht, für Zeit und Ewigkeit unter dem väterlichen Schutze Gottes zu stehen“. Schlagen wir aber nun die angeführten Worte an ihrer Quelle nach, so finden wir[3]), dass Jesus sie zu seinen Jüngern sprach, als sie von der Sendung, zu der er sie ausgesandt hatte, zurückkehrten und freudig ihm berichteten: „Herr, auch die Teufel sind uns in deinem Namen unterthan“. Jene Worte bedeuten danach, dass die Jünger ihre Anerkennung und ihren weiteren Lohn im Himmel erhalten werden und haben eine ganz bestimmte und beschränkte Bedeutung. Der Gedanke aber, den Harnack in ihnen sucht, ist mit unvergleichlicher Kraft und Klarheit ausgesprochen in den Psalmversen: „wen habe ich im Himmel, und ausser dir begehre ich nichts auf Erden. Wäre gleich mein Fleisch und mein Herz dahingeschwunden, Gott ist immer meines Herzens Hort und mein Theil“[4]).

Harnack findet 3. den Gedanken von der väterlichen

[1]) 1. B. Chr. 29, 10 u. 11.
[2]) 4. B. M. 6, 23 ff.
[3]) Lucas 10, 20 ff.
[4]) 73, 25 f. Vgl. auch die Psalmen 16. 23. 27. 42. 63. 91. u. s. f.

Vorsehung Gottes in dem Spruche angegeben: „Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Doch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte gezählt". Auch diese Worte hat Jesus nur an seine Jünger gerichtet, dass sie sich nicht fürchten sollen auf dem Wege, den er sie gesendet[1]). Die Lehre von Gottes Vorsehung selbst aber durchzieht die ganze heilige Schrift, sie beherrscht die Reden der Propheten. Sie wird in ergreifender Weise den Bedrückten gegenüber verkündigt: „Es schauet der Herr von seiner heiligen Höhe, blicket vom Himmel zur Erde, zu hören das Seufzen des Gefangenen, zu befreien die dem Tode Verfallenen". Diese Lehre wird ausgedehnt auf das Walten Gottes in der Natur und auf seine Fürsorge für alle Geschöpfe. Es preist der Psalmist den, „der den Himmel bedecket mit Wolken, der Erde Regen bereitet, das Gras auf den Bergen hervorspriessen lässt, der dem Vieh seine Speise gibt, den jungen Raben, die zu ihm rufen"[2]). Aus diesen Vorstellungen wurde sodann der Begriff „Vorsehung" gebildet, der uns in der griechischen Form πρόνοια erstmals in den Apokryphen[3]) entgegentritt.

„Endlich", sagt Harnack, „er hat das Höchste in Bezug auf den Werth des Menschen gesagt, indem er gesprochen: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" „Wer zu dem Wesen, das Himmel und Erde regiert, mein Vater sagen darf, der ist damit über Himmel und Erde erhoben und hat selbst einen Werth, der höher ist als das Gefüge der Welt". Es ist lehrreich, zu dem von Harnack angeführten Verse[4]) noch die zwei folgenden zu lesen: „Denn des Menschen Sohn soll kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, und alsdann wird er einem Jeden vergelten nach seinem Thun. Wahrlich, ich sage euch, es sind etliche unter denen, die hier stehen, welche den Tod nicht schmecken werden, bevor sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich". Nicht von dem Werthe der Menschenseele an und für sich spricht also Jesus, sondern

---

[1]) Matth. 10, 29. Lucas 12, 6.

[2]) Ps. 102, 20 ff. 147, 7 ff. Vgl. noch Ps. 33, 13 f. 104, 10 ff. 145, 8 ff. Job. c. 38.

[3]) Weisheit Salomo's 14, 3. 3. B, Makk. 4, 21.

[4]) Matth. 16, 26.

nur von dem Lohne derjenigen, die ihm nachfolgen, d. h. an ihn, als Messias, glauben. Diese werden, auch wenn sie ihr Leben um seinetwillen verlieren, es in dem mit seiner Wiederkunft zu erwartenden Gottesreiche wieder finden. Und dieses Gottesreich selbst verkündigt er als so bald bevorstehend, dass einige seiner Jünger noch lebend in dasselbe eintreten werden. Derjenige aber, der sein Leben retten will", d. h. Jesus verleugnet, „wird es verlieren". Harnack gibt sonach diesen Worten eine ihrem Sinne fremde allgemeine Deutung und fährt sodann fort: „Wie anders lehrten darüber die Griechen. Gewiss, das hohe Lied des Geistes hat schon Plato gesungen, ihn von der gesammten Welt der Erscheinung unterschieden und seinen ewigen Ursprung behauptet. Aber er meinte den erkennenden Geist, stellte ihn der stumpfen und blinden Materie gegegenüber und seine Botschaft galt den Wissenden. Jesus Christus ruft jeder armen Seele, er ruft Allen, die Menschenantlitz tragen, zu: „Ihr seid Kinder des lebendigen Gotte und nicht nur besser als viele Sperlinge, sondern wertvoller als die ganze Welt".

Es ist schwer, diesen Gedanken aus den oben angeführten Worten Jesu herauszulesen. Wohl aber tritt er deutlich und klar aus den ersten Blättern der Bibel uns entgegen, aus den Worten „es schuf Gott den Menschen in seinem Ebenbilde". Zur Höhe, zu den höchsten Werken Gottes blickt der Psalmist, um einen Massstab für den Werth und die Bedeutung des Menschen zu gewinnen. Zum Himmel, zum Mond und den Sternen hinaufweisend fragt er, „was ist der Mensch, dass du sein gedenkest, der Erdensohn, dass du auf ihn siehst?" Und er antwortet: du hast ihn den göttlichen Wesen wenig nachgesetzt, mit Herrlichkeit und Würde ihn gekrönt, lassest ihn herrschen über die Werke deiner Hände, hast Alles ihm zu Füssen gelegt". Und die liebevolle Fürsorge Gottes wird mit den Worten gepriesen: „Vom Himmel blicket der Herr herab, schaut auf alle Menschenkinder. Von der Stätte seines Thrones achtet er auf alle Bewohner der Erde, er, der insgesammt ihre Herzen bildet, merket auf alle ihre Thaten"[1]).

Harnack gibt somit einer alten Lehre nur eine neutestamentarische, nichts weniger als zutreffende Aufschrift

[1]) 1. B. M. 1, 26 f. Ps. 8, 4 ff. 33, 13 ff.

und fährt sodann fort (S. 44): „Eine Umwertung der Werte liegt dieser höchsten Werthschätzung zu Grunde. Dem, der sich seiner Güter rühmt, ruft er zu: „Du Narr.“ Allen aber hält er vor: „Nur, wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“. Er kann sogar sagen: „Nur wer seine Seele hasst, wird sie bewahren“. Das ist die Umwertung der Werte, die vor ihm manche geahnt, deren Wahrheit sie wie durch einen Schleier geschaut, deren erlösende Kraft — ein beseligendes Geheimniss — sie vorempfunden haben. Er zuerst hat es ruhig, einfach und sicher ausgesprochen, wie wenn das eine Wahrheit wäre, die man von den Sträuchern pflücken kann“.

Die Worte Nietzsche's von der Umwertung der Werte können nicht leicht eine weniger zutreffende Anwendung finden, als es in diesen begeisterten Worten Harnack's geschehen ist. Was Jesus von Gott und dem Verhältniss des Menschen zu ihm gelehrt hat, das war niedergelegt in den heiligen Schriften Israels, das lebte in dessen Gebeten und wurde von zahlreichen anderen Predigern vor und neben ihm verkündigt. Die bereits vorhandenen Begriffe hat er weder erweitert, noch erhöht. Es sind nur wenige Merkmale, die er von Gott ausgesagt hat. Er hat die ihm selbst gegebene Bezeichnung „gut“ zurückgewiesen und gesprochen: „Niemand ist gut, als Gott allein“[1]). Er hat ferner zu seinen Jüngern gesagt: „seiet vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“[2]). Der Preis der Güte Gottes tritt im Alten Testamente überall uns entgegen, er wird mit dem Hinweise auf das ganze Gebiet des Natur- und Menschenlebens gelehrt und wurde beim Gottesdienste im Tempel, wie in den Bethäusern in dem häufig wiederkehrenden Refrain „Danket dem Ewigen, denn er ist gütig, und ewig währet seine Gnade“ verkündigt[3]). Dass der Mensch Gott nicht nur verehren, sondern auch ihm nachstreben solle, ist der Sinn des Gebotes „heilig sollt ihr sein, denn ich, der Ewige euer Gott, bin heilig und wird von den Schriftgelehrten in ihrer Deutung des Wortes „Gott sollt ihr nachwandeln“ insbesondere auf das Verhalten Andern gegenüber ausgedehnt, „Gott nach-

[1]) Marc. 10, 18.
[2]) Matth. 5, 48.
[3]) Ps. 106, 1. 107, 1. 108, 1. 136, 1.

wandeln heisst gütig und barmherzig gegen die Menschen sein[1]).

2. Eine Aenderung in diesem von Jesus einfach der Lehre des Judenthums entnommenen Gottesbegriffe trat aber allmählig ein in Folge der Auffassung Jesu als des „Sohnes Gottes". Die von ihm selbst gegebene messianische Deutung dieses Wortes als die eines mit göttlichen Gaben ausgestatteten „Herrn", brachte es bereits mit sich, dass Jesus in das Gebet „Vaterunser" sich selbst nicht mit eingeschlossen, sondern es nur seinen Jüngern vorgeschrieben hat[2]). Zwischen diesen und sich selbst zieht er eine scharfe Grenze, indem er nie zusammenfassend Gott „unsern Vater" nennt, sondern in genauer Unterscheidung von ihrem Vater im Himmel spricht, während er von sich stets mit besonderer Betonung sagt: „mein Vater"[3]).

Immerhin haben seine Jünger und die ersten Geschlechter nach denselben in ihm noch eine menschliche, nicht aber eine schlechthin göttliche Persönlichkeit erblickt und auch im Glauben an seine Auferstehung ihm nur zugeschrieben, was man bereits von Johannes geglaubt hatte[4]). Anders wurde es, als durch die Wirksamkeit des Paulus Heiden sich in steigender Zahl dem Christenthum zuwandten. Sie nahmen die Verkündigung von Jesus als „Gottes Sohn" in der ihnen gewohnten mythologischen Vorstellung auf. „Dem Griechen", sagt Dalman[5]) „ist es nicht eigen, in der Weise wie der Hebräer, das Wort „Sohn" als Bezeichnung einer grossen Mannichfaltigkeit von Beziehungen zu verwenden, er wird stets geneigt sein, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ im eigentlichsten Sinne zu nehmen". Danach gestalteten sich die verschiedenartigen Erzählungen von der Geburt und der Vorgeschichte Jesu. Während das älteste Evangelium, dasjenige des Marcus, mit der Taufe Jesu durch Johannes beginnt, von seiner wunderbaren Geburt aber nichts berichtet, beginnen die späteren Evangelien des Matthäus und Lucas mit der Erzählung seiner Geburt von einer Jungfrau, die gesegnet war vom heiligen

---

[1]) III. B. M. 19, 2. Talm. b. Sota 14a. Siphre § 49 V. B. M. 10, 22.

[2]) Holzmann, Lehrbuch der neutestamentlicher Theologie I, 268 und Dalman a. a. O. 156 u. 230 ff.

[3]) Matth. 7, 21 ff. 10, 32 ff. 12, 50. 15, 13. 16, 17. 27. 18, 10. 19. 35. 21, 37.

[4]) Matth. 14, 2.

[5]) a. a. O. 236.

Geist. Und insbesondre bei Lucas ist bereits das Kind Jesu Gegenstand andächtiger Betrachtung und seine Mutter wird als eine Gebenedeiete gepriesen.

Der Begriff eines „Sohnes Gottes" gewann sodann noch eine weitere Bedeutung durch seine Verbindung mit dem ursprünglich philosophischen Begriff des Logos. Diesen, der zugleich Gedanke und Wort, Geistiges und Sinnenfälliges bedeutet, hatte der jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandrien als das Mittlere bezeichnet, das von Gott zur Welt, vom rein Geistigen zur Materie hinüberleite. Der Logos ist ihm der Weltplan im Geiste Gottes und zugleich die gestaltende Kraft in der Welt selbst. Klar war diese Art der Vermittelung nicht gedacht. Sie erscheint bald als eine Ordnung, bald als eine Sache, bald als eine Persönlichkeit, und wird dadurch nicht klarer, dass Philo sie durch eine Fülle von Bildern deutlich zu machen sucht. Der Logos ist nach ihm das treueste Abbild Gottes, dessen erstgeborener Sohn, das Urbild der Welt und insbesondere des Menschen, der Erzengel, durch den Gott seine Gesetze verkündigte, der heilige Geist der Prophetie, das Prinzip der Weisheit und Tugend in den Seelen der Besten, der Hohepriester, der Gott die Wünsche der Menschen, den Menschen die Wünsche Gottes dolmetscht[1]). Aber gerade die Unbestimmtheit dieser Vorstellung entsprach dem vorhandenen Bedürfnisse, die scharfe Scheidung zwischen Gott und Welt, Geist und Materie, Gutem und Bösem, zu der das philosophische Denken jener Zeit gekommen war, zu beseitigen und eine Gemüth und Phantasie befriedigende Verbindung zwischen Gott und den Menschen herzustellen.

Nun erklärten philosophisch gebildete Christen, der Logos, der von Anfang an bei Gott war und selbst Gott war, sei in Jesus Fleisch geworden, sei unter den Menschen gewandelt und habe zum Heile der Welt den schimpflichen Tod auf sich genommen, um sodann wieder zu seinem Vater zurückzukehren und denen, die an ihn glauben, Heil und Seligkeit zu gewähren. Diese Auffassung des „Sohnes Gottes" vertritt das Johannesevangelium. Sie kam ebenso den religiösen Anschauungen der griechisch-römischen Welt entgegen, die gewohnt war, ihre Götter persönlich auf die Erde heruntergestiegen sich vorzustellen[2]), wie sie dem philosophischen

[1]) Hausrath, neutestam. Zeitgesch. II 55 ff. Graetz, Gesch. d Juden III[3] 419 f.

[2]) Vgl. Strauss, Chr. Glaubenslehre I, 425.

Vater[1]). Auch der jüdisch-alexandrinische Religionsphilosoph Philo, der Urheber der Lehre vom Logos als dem Mittler zwischen Gott und Menschen, lehrt, dass die Seele durch Gottes höheren Beistand zu ihm, dem göttlichen Urbild, sich empor zu arbeiten vermöge, während die christliche Theologie in ihrer Entwickelung seiner Ideen den Logos vom Himmel herabkommen liess, „um den degenerirten Nachkommen des irdischen Adam die Hand zur Erlösung zu reichen"[2]).

Es war die griechisch-römische Philosophie, von der die Lehre von der Verderblichkeit der menschlichen Natur ausging. „Die Freude an der eigenen Herrlichkeit war dahin"[3]), so schildert Hausrath die Empfindungen der in ihren hervorragendsten Schriftstellern zum Ausdrucke kommenden Kaiserzeit, „von Geschlecht zu Geschlecht mehrt sich die Klage über die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, über die Schwäche der Erdgeborenen, über die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen, der den Göttern in keiner Weise zu gefallen vermöge und auf dem darum der Zorn der Götter laste". „Aus demselben Schmerzgefühl einer ihrem Untergange entgegengehenden Cultur stammt die Weltauffassung der Gnostiker. Diese irdische Welt ist nur ein Abfall der himmlischen, entstanden durch Schuld oder Unglück besserer Wesen, oder durch Bosheit des Teufels. Welten und Welten trennen die gefallene Seele von dem seligen Gott und die Sehnsucht nach ihm ist das einzige Angebinde, das ihr die Erlösung aus dieser Welt des Jammers verbürgt". Diese Sehnsucht führte vielfach Griechen und Römer zu der vom Christenthum verheissenen Erlösung durch den vom Himmel gesandten „Sohn Gottes". Und die Anschauungen und Gedanken, die sie mitbrachten, entwickelten sie sodann weiter im Rahmen christlicher Lehren und Erzählungen. Griechische Philosopheme waren bereits durch Paulus in das Christenthum eingedrungen, sie gewannen allmälig immer weitere Verstärkung und Ausbildung[4]).

Die lateinischen Kirchenväter Tertullian und Augustin haben das Dogma von der Erbsünde ausgebildet, letzterer gestützt auf Pauli Brief an die Römer (9, 14 ff), sodann auch die Lehre von der Prädestination oder Gnadenwahl.

---

[1]) Mischna Joma 8, 9.
[2]) Hausrath II,[2] 153 ff.
[3]) Das. II S. 39 f. III 482 ff.
[4]) Hausrath a. a. O. III[2] 626 ff, Harnack Dogmengesch. I[2] 417 ff.

Gott habe rein aus seinem Willen heraus von vornherein nur einen Theil der Menschen in Christo auserwählt, die meisten aber verworfen, „damit an dem Schicksale der Verworfenen die Erwählten sehen möchten, was auch sie verdient hätten und dass es die pure Gnade sei, der sie ihr glückliches Loos verdanken“[1]).

Aus solchen religiösen und philosophischen Speculationen und mit ihnen sich verbindenden Schriftdeutungen entstand das weitverzweigte System der christlichen Dogmatik und bildeten sich die verschiedene Symbole, oder Glaubensregeln der einzelnen Confessionen. Sie beschäftigten mehr oder weniger nur die Gelehrten. Das religiöse Bewusstsein des Volkes aber war nahezu ausschliesslich erfüllt von dem Bilde Jesu, hinter dem die Vorstellung von Gott dem Vater fast vollständig zurücktrat[2]). Es ist nicht zur „entscheidenden fortwirkenden Thatsache für die Zukunft“ geworden, was Harnack als die Leistung von „Jesu mit dem Tode gekrönten Leben“ bezeichnet: „Er ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter“. Er wurde vielmehr selbst der Erlöser, der Heiland, der die Sünden vergibt und selig macht. Seine Lebensgeschichte ward der Inhalt des Gottesdienstes und dessen Mittelpunkt Messe und Abendmahl, das nicht nur als eine Gedächtnissfeier, sondern als eine wirkliche, in wunderbarer Weise sich vollziehende, Erneuerung seines Opfers und seines heilbringenden Todes aufgefasst wurde. Von hier aus entwickelte sich sodann immer stärker das Verlangen, das Göttliche sinnlich wahrzunehmen und es suchte seine Befriedigung weiter in der Verehrung von Bildern, Reliquien und Zeichen. Mit diesem Cultus verband sich derjenige der Mutter Gottes, sowie von Engeln, Heiligen und Märtyrern und der Glaube nicht nur an ihre wunderthätigen Wirkungen, sondern auch an die ihrer letzten Ueberbleibsel und Erinnerungszeichen. Wie die griechische, insbesondere die neuplatonische, Philosophie in die christliche Dogmatik eingezogen ist, so haben sich „die alten Götter in christliche Heilige, Engel und Herren, die alte Mythologie und der alte Cultus in christliche Mythologie und christlichen Localcultus verwandelt“[3]).

[1]) Strauss, Glaubenslehre II, 414 ff.
[2]) Renan VII, 504 f, Harnack, Dogmengesch. II² 444 ff.
[3]) Harnack, Dogmengesch. II² 442.

„Niemals", sagt Renan, „hat ein Religionsstifter Anhänger gehabt, die ihm weniger ähnlich gewesen wären, wie Jesus. Er war viel mehr ein grosser Jude, als ein grosser Mann. Seine Schüler haben aus ihm dasjenige gemacht, was allen jüdischen Anschauungen und Vorstellungen widersprach, einen Gottmenschen. Was durch Aberglauben, Metaphysik und Politik zu seinem Werke hinzugefügt worden ist, das hat die Gestalt des grossen Propheten derart verhüllt, dass dem Anscheine nach eine jede Reform des Christenthums darin besteht, die Ausschmückungen zu beseitigen, welche unsere heidnischen Vorfahren hinzugefügt haben, um rein auf Jesus selbst zurückkommen"[1]). Diese Rückkehr hat die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts selbst noch nicht vollzogen. „Sie war zunächst eine Reaction des Gewissens der Völker gegen die Aeusserlichkeit, mit welcher der Clerus das Werk ihrer Versöhnung mit Gott betrieben hatte[2])". Die überlieferten Dogmen wurden mit geringen Veränderungen beibehalten, von Calvin sogar die Lehre von der Gnadenwahl. Aber das von den Reformatoren eingeleitete eifrige Studium der heiligen Schrift liess allmählich die ursprünglichen Lehren immer stärker hervortreten. Die griechischen Philosopheme, die Lehren vom Logos und selbst diejenigen von der Sünde und der Gnade verloren immer mehr an Verständniss und Boden. Die Worte der Bibel aber durchbrachen mit der Zeit die dogmatische Hülle, die sie seit Jahrhunderten umgeben hatte, gewannen in ihrer Einfachheit und Schlichtheit neue Kraft in den Gemüthern und brachten die alten religiösen Vorstellungen zu neuem Leben. Das Ergebniss der eingehenden Prüfung der Lehre von der Dreieinigkeit fasst deshalb Schenkel[3]) in die Worte zusammen: „Es ist wissenschaftlich nicht mehr möglich, die kirchliche Dreieinigkeitslehre biblisch zu begründen. Jeder derartige Versuch wird an der unbefangenen historischen Auslegung scheitern, d. h. an dem sittlichen Ernst der Forschung, an dem Geist der Wahrheit und Wahrhaftigkeit selbst". Und in gleichem Sinne erklärt Harnack[4]): „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein".

[1]) a. a. O. VII, 634.
[2]) Strauss a. a. O. I 45, II 430 ff.
[3]) In s. Bibellexikon II 25.
[4]) Das Wesen des Chr. S. 91.

Wie immer man sich zu dieser Erklärung der liberalen protestantischen Theologie stellen mag, unbestreitbar ist es, dass das Wesen der Lehre des Christenthums von Gott, sein Monotheismus, die Vorstellung von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Lenker und Richter der Welt, dem Heiligen und dem Erhabenen, dem Allgegenwärtigen und Allwissenden, dem Gott „der Geister in allem Fleische", der „gütig ist gegen Alle und dessen Erbarmen geht über all seine Geschöpfe" unmittelbar den Büchern des Alten Testaments entnommen sind. Sprüche und Lieder aus diesen Büchern sind es, die in den Kirchen, wie in den Synagogen, das Lob Gottes verkündigen, die dem religiösen Denken und Fühlen aller Zeiten und Geschlechter einen ergreifenden und erhebenden Ausdruck gegeben und die mächtigsten Anregungen geboten haben.

Wenn vielfach von christlichen Theologen[1]) „die Verinnerlichung der Gottesidee als der entscheidende Fortschritt des Christenthums über sämmtliche vorchristliche Religionen" erklärt, wenn dargelegt wird, dass „der Gegensatz von Himmel und Erde, der auf alttestamentarischem Gebiete die Gefahr partikularistischer Begrenzung für den Gottesbegriff mit sich bringt, sich im Gottesbewusstsein Jesu in die Einheit des „ewigen Lebens" aufgelöst habe, so wird den zum Beweise dafür angeführten neutestamentlichen Bibelstellen[2]) eine Deutung gegeben, von der ihr Wortlaut nichts ahnen lässt. Und andrerseits werden alttestamentarische Bibelstellen, die klar und zweifellos das Gegentheil jener Behauptung beweisen, nicht beachtet. Die Forderung Jesu, Gott anzubeten „im Geiste und in der Wahrheit" war nichts Neues für eine Religion, die gebietet, Gott zu lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und ganzem Vermögen, die die Frömmigkeit selbst eine Erkenntniss Gottes nennt, die in das Herz aufgenommen werden soll[3]), die diese Erkenntniss dahin bestimmt, dass der Ewige Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden schafft und daran Wohlgefallen hat[4]), die das Gebet den Gottesdienst des Herzens nennt und fordert, dass der Betende sein Herz

[1]) So z. B.: Schenkel a. a. O. Artikel Gott II 516.
[2]) Ev. Matth. 19, 29, Joh. 7, 16 ff.
[3]) 5. B. M. 4, 39.
[4]) Jerem. 9, 23.

zum Himmel erhebe[1]). Und die Klage, dass dieser Forderung nicht entsprochen wird[2]), wird auch vom Christenthum vielfach auszusprechen sein. Wie der Begriff Israels von seinem Gotte Himmel und Erde umfasst und keine Grenze für ihn kennt, das hat in einem Verse der Prophet Jesaias[3]) verkündigt: „So spricht der Hohe und Erhabene, der in Ewigkeit Thronende, Heiliger ist sein Name: Hoch und heilig throne ich, aber auch bei dem, der zerschlagen und gebeugten Gemüthes ist, zu beleben das Gemüth der Gebeugten und zu beleben das Herz der Zerschlagenen". „Von dir spricht mein Herz", sagt der Psalmdichter[4]), „suchet mein Angesicht. Dein Angesicht, o Herr, suche ich. Verbirg Dein Angesicht nicht vor mir, weise nicht ab im Zorne Deinen Knecht, Du bist mein Beistand, verstosse und verlasse mich nicht, Gott meines Heils. Wenn Vater und Mutter mich verlassen, nimmst Du, o Herr, mich auf". „Auch wenn ich wandle im Thale des Todesschattens, fürchte ich nichts Böses, denn Du bist bei mir, Dein Stab und Deine Stütze, sie sind mein Trost"[5]). Und wie Worte himmlischen Trostes für das sehnsuchtsvolle Herz, so gibt das wunderbare Buch auch unvergängliche stets neu erhebende Lehren dem denkenden Geiste. Nicht ein Sohn Israels, sondern ein früherer altkatholischer Geistlicher, der geistvolle Schriftsteller Karl Jentsch, erklärt in seinen Betrachtungen über die Bibel[6]): „Die Philosophen und Theologen, die nach ihm gekommen sind, haben am Gotte des Jesaias nichts Wesentliches zu ändern vermocht, sodass auch der Gebildete unserer Tage nur die Wahl hat zwischen dem Gotte des Jesaia und dem Atheismus".

---

[1]) Siphre zu 5. B. M. 11, 13 und b. Talmud Berachot 31 a.
[2]) Jes, 29, 13.
[3]) 57, 15.
[4]) 27, 8 ff.
[5]) Ps. 23, 4.
[6]) Die Grenzboten 1898 S. 656.

Eine schwierige Mischnah.

(Maasser scheni IV, 8).

Von Rabbiner **Salomon Brann.**

Im jerusalemischen Talmud, im Tractat Maasser scheni, Cap. IV Mischna 8 b heisst es: (המניח איסר של מעשר שני אוכל עליו[1] אחד עשר איסר ואחד ממאה באיסר בית שמאי אומרים הכל עשרה ובית הלל אומרים בודאי אחד עשר ובדמאי עשרה. Im babylonischen Talmud und in unseren Mischnajoth lautet die Lesart dagegen auffälligerweise ואכל עליו אחד עשר באיסר. Durch diese textliche Incorrectheit wird die Mischnah unverständlich, und so viele Erklärungen im Laufe der Zeit auch versucht wurden, keine einzige von ihnen ist völlig befriedigend. Ad. Schwarz hat in der Jubelschrift zum 70. Gebutstag des sel. Prof. Graetz (S. 57—80) die vorhandenen Interpretationen zusammengestellt und nach einer eingehenden Kritik derselben seine eigene Auffassung vorgetragen. Da es aber unserer Meinung nach auch ihm nicht gelungen ist, die Mischnah einfach zu erklären, möchten wir in folgenden eine neue Erklärung vorschlagen:

Wenn jemand טבל hat und für die dem Werte eines איסר entsprechende Menge מעשר שני Lösegeld hinlegt, um von seinem Getreide ein Quantum essen zu können, welches מעשר שני im Werte eines איסר enthält, so kann er davon im Werte von $11^{11}/_{100}$ איסר verzehren. Hiervon sind nämlich $1^{11}/_{100}$ מעשר ראשון, von den übrig bleibenden 10 ist dann 1 das eingelöste מעשר שני. Die Rechnung stimmt, wenn wir $11^{11}/_{100}$ durch 10 dividieren bis auf $^1/_{1000}$, worauf im jerusalemischen Talmud zur Stelle (fol. 55 b) bereits Samuel hinzuweisen scheint. Diesen kleinen Rest berücksichtigt die Mischnah nicht, weil er בטל wird. Weiterhin führt die Mischnah eine Controverse zwischen Beth Hillel und Beth Schammai an über die Frage, ob der erste Zehnt מותר לזרים ist oder nicht. Beth Schammai ist der Ansicht des R. Meir, der dem זר den Genuss des מעשר ראשון verbietet (Jebam. 86a); daher darf man nach ihm von jenen $11^{11}/_{100}$ immer nur 10 verzehren (בית שמאי אומרים הכל עשרה). Beth Hillel aber folgt der Ansicht der חכמים, dass מעשר ראשון מותר לזרים ist. Aus diesem Grunde unterscheidet die letztere Schule zwischen ודאי und דמאי. Im

[1]) Diese bessere und richtige Lesart lag auch dem R. Simson v. Sens vor. Er kam aber, wie bereits vielfach nachgewiesen ist, trotzdem nicht zur richtigen Erklärung der Stelle.

ersten Falle darf man ihr zufolge 11 geniessen, im zweiten Falle aber, wo die Möglichkeit vorhanden ist, dass der עם הארץ schon מעשר ראשון gegeben hat, und im טבל nur מעשר שני enthalten ist, nur 10 (בית הלל אומרים בודאי אחד עשר ובדמאי עשרה). Durch unsere Auffassung haben wir auch die Schwierigkeit, die allen anderen Erklärungen anhaftet, und die darin besteht, dass Beth Hillel לחומרא und Beth Schammai לקולא entscheidet, beseitigt.

Schliesslich noch, um jeden Einwand gegen unsere Auffassung zurückzuweisen, die Bemerkung, dass bei der Feststellung des Quantums, welches im vorliegenden Falle zum Genuss verstattet werden kann, darum auf תרומה und תרומת מעשר nicht Rücksicht genommen ist, weil diese für den זר jedenfalls ungeniessbar sind. Die הפרשה derselben wird um so eher vorausgesetzt, als sie nach Belieben ohne bestimmtes Maass geschieht. Ferner ist zu bemerken, dass ein Unterschied zwischen dem תנא קמא und בית הלל insofern besteht, als בית הלל den Bruchtheil unberücksichtigt lässt, weil, wie schon oben unter Hinweis auf Samuel im Jeruschalmi (55b) bemerkt wurde, die Rechnung ins Unendliche führen würde.

Gelegentlich weisen wir auf eine ähnliche textliche Differenz zwischen Babli und Jeruschalmi im 3. Kapitel des Tr. Bikkurim, Mischna 9 hin, wo es im Babli und in den Mischna-Ausgaben heisst ורבי יהודה אומר, im Jeruschalmi aber richtiger ר' יהודה. Durch das überflüssige ו sind die beiden bedeutenden Commentatoren Obadja von Bertinoro und Lippmann Heller verleitet worden, die Worte des R. Jehuda auf den Kohen zu beziehen, von dem früher die Rede ist. Offenbar aber spricht R. Jehuda von den בעלים, ebenso wie die חכמים, worauf der Ausdruck נותנים hinweist, den R. Jehuda ebenso wie die חכמים gebraucht. So lautet auch die Erklärung Maimuni's, dem sicher die Lesart des Jeruschalmi vorlag.

Schneidemühl, Novbr. 1902.

Die neue Ausgabe des Seder Eliahu rabba und suta.

Von Dr. **Theodor.**

Der von Hr. Friedmann nach einer vatic. Hs. edirte „Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu suta (Tanna d'be

[1]) Friedmann M., Lector. . . . . סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא ומבוא כולל י"ב מאמרים ומפתחות שונים, Wien 1902, 10 u. 150 SS. 8. (Verlag „Achiasaf", Warschau).

Eliahu)", der im J. 1900 als wissensch. Beilage zum VII. Jahresbericht der Isr.-theol. Lehranstalt in Wien erschienen war, liegt jetzt, durch eine umfang- und lehrreiche hebr. Einleitung vermehrt, in einer besonderen Ausgabe vor. Ich habe das Werk selbst in der Monatsschr. Jg. 44, S. 380—384 u. S. 550—561 ausführlich besprochen, und es darf mir zur Genugthuung gereichen, dass der gelehrte Herausgeber, der auf jene Besprechung mehrfach Bezug nimmt, meine Darlegungen „בכלל הספר וסידורי נכוחות ונכונות" als anerkennt (Einl. S. 145). Die Annahme, „dass die tonangebenden Lehrer es mit Absicht vermieden, dem Buche beim Volke Eingang zu verschaffen, seines mystischen Ursprunges halber, um mystischen Aberglauben Thür und Thor zu öffnen" (Deutsch. Vorwort, S. V, vgl. Monatsschr. a. a. O. S. 381)[1]), lässt Hr. Fr. fallen (Einl. daselbst). Wir lesen jetzt über das Buch והדרת סגנון לשונו הוא בטהרת לשון הקודש ואמרותיו אמרות טהרות לוקחי לבבות ומראש ועד סוף רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו אין כמוהו בכל ספרות העתיקה (S. 118); und jene Annahme würde auch der Tendenz der ganzen hebr. Einleitung widersprechen, bei der den Verf. nur der Gedanke leitete, den S. E. von dem Verdachte einer Pseudepigraphie zu retten (והוא להציל את ספר הנפלא מחשד ספרי אלמטר) (Vorw. zur hebr. Einl. S. 8) und die, wenn man den in derselben entwickelten Ansichten zustimmen müsste, geeignet wäre, eine Umwerthung aller bisherigen Urtheile über diesen Midrasch zu begründen und völlige Umwälzung in unseren Anschauungen über die Entwickelung der ganzen Midrasch-Literatur hervorzurufen. Eine

[1]) Auf die auch von andern gemachten Bemerkungen über das Vorkommen des Spruches הכל תלוי במזל וכו' in älteren Werken, erwidert Hr. Fr. mit einer gewissen Schärfe: לדודי ולדכוותי ידיעת המאמר היא מסתרים שיח. In der langen Note S. 133, einer Erwiederung auf meine Bemerkungen in der Mschr. a. a. O. S. 384 ist, was ich als auffällig und irreführend bezeichnet habe, nicht erklärt, warum der Herausg., der die SE. der vatic. Hs. vielfach nach Parallelstellen etc. emendirt, von Conjecturen den weitesten Gebrauch macht — alle fehlerhaft citierten Schriftverse mit ängstlicher Treue nach der Hs. wiedergibt, und als seien es lauter Varianten, in den Anmerkungen ohne jede Richtigstellung die La. des masoretischen Textes mit במקרא כתוב notirt. Wie geboten es ist, an חכמים הזהרו וכו' zu erinnern, zeigen u. A. die in Stade's Ztschr. f. d. alttestam. Wissenschaft, VI, S. 23 ff. u. 101 ff. von Pastor Pick gesammelten Varianten aus der Tosefta, Mechilta und Sifre, vgl. Bardowicz. Studien zur Geschichte der Orthographie, S. 55, 69 u. 71. Herr Fr. unterlässt es in dieser Note, wie Einl. S. 145 und Vorr. z. Einl. S. 7 den Jahrgang der Monatsschrift anzugeben und erschwert es dem Leser, meine Bemerkungen nachzuprüfen.

Beweisführung, die die überraschende Thatsache feststellte, dass das uns vorliegende Werk der in der Gemara Kethub. 106 a erwähnte Seder Eliahu ist, oder dass der Autor desselben noch nichts vom jerusalemischen und babylonischen Talmud gewusst habe (Einl. S. 60 שבעל הספר הזה לא ידע מהתלמוד לא מהירושלמי ולא מהבבלי), wäre ein nicht geringeres literarisches Ereigniss, als es die Entdeckung der Sirach-Fragmente gewesen ist, und wir müssten auch dem Entstehen einer ganzen Litteratur über die Seder-Eliahu-Frage entgegensehen! — Interessant und lehrreich, wie alles, was Hr. Fr. schreibt, sind die Abschnitte I—IV der Einleitung (גדלות אליהו S. 2—13, שליחות אליהו הנביא S. 14—20, הסתלקות אליהו S. 20—27, גילו אליהו S. 27—44), in denen, was die hl. Schrift vom Propheten Elia erzählt, oder was im Talmud, im Midrasch, auch im Sohar über ihn überliefert ist, zusammengestellt, erklärt oder gedeutet wird. Diese Abschnitte, und besonders der vierte, bilden die ausserordentliche Zurüstung, in der Hr. Fr. es versucht die psychologischen Grundlagen für die Theorie zu schaffen, wie wir die alte Erzählung — im deutschen Vorworte S. 1 wird dieselbe als eine der zahlreichen Sagen im Talmud und Midrasch bezeichnet — dass der Prophet Elia den R. Anan den Seder Eliahu gelehrt und ihm nachher diesen Seder, den man Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu suta nennt, übergeben habe (Kethub. a. a. O.), für eine subjective Wahrheit halten können. Die Erzählungen vom Erscheinen des Propheten Elia auf Erden, werden Einl. S. 40 f auf folgende Weise classificirt: ואומר אלו הסיפורים יתחלקו לד' מינים, מהם דברים שראו בחלום והם בכלל דברי חלומות, ומהם דברי פיוטים לחזק הלבבות באמונה ובבטחון וכיוצא בהם, ומהם דברים בדואים שבידו להם אנשים לאיזה תכלית ששמו להם והם בכלל כותבי פלסתר ששנו עליהם חכמים בברייתא (סוכה כ"ט ע"א) בשביל ד' דברים מאורות לוקין על כותבי פלסתר ועל מעידי עידות שקר וכו'[1]) — — אמנם במין הרביעי מאילו הסיפורים הם התגליות לאנשים מפורסמים בחסידותם, ושהיו התגליות כאלו מפורסמים בעם אזכיר — — ובכיוצא בזה אמרו לר' יהודה . . הרבה צפו לדרוש במרכבה ולא ראו אותה מימיהם ור"י השיב להם התם באובנא דלבא תליא מלתא והא קא מיכוון וידע — וכבר אפשר שיראו מקצת בני אדם דברים שאין אחרים רואים אותם לפי חוזק אובנא דלבא שיש להם ולמי שיכחשים יאמרו לא ראינו אינה ראיה —. Dieser Abschnitt schliesst mit der merkwürdigen

[1]) Vgl. die Deutung dieser Boraita im Vorw. zur Einl. S. 8 Note 1; haggadisch interessant ist die Erklärung ועל אלו שלא הושיבו את בניהם בין ברכי ת"ח אמרו שהם מגדלי בהמה דהה.

Ausführung (S. 44): אחרי כל החזיונות האלה גדולות אליהו ופרסומן בעם והבטחתם עליו ופעולותיו אשר עשה אחרי עלותו לשמים — — והגלותו לחסידי העם וגדוליהם ללמד אותם ולגלות להם צפונות ונסתרות ממתיבתא דרקיע לא יפלא עוד בעינינו כי נגלה לחסידיו וספר בידו ללמד אותם דרכי אל ומחשבות אלהים ומשפטיו עלי ארש, וכמו שאמר יחזקאל הנביא ואראה . . . כמו כן ראה אחד מהחסידים את אליהו הנביא וסדר אליהו רבה ווזטא בידו ונדמה לזה האיש מה שיקרא לנו לא מעט בחלום, כי יארע גם לנו שנראה בחלום ספר חדש שלא ידענוהו מקדם ונקרא ונתענג בו ואף אחר שנקיש ישאר ממנו איזה דבר בזכרונינו, ומה שיארע לנו בחלום הלא אפשר שיארע לבעלי חזון בהקיש ואם ראה יחזקאל מגלת ספר כתובה קנים והגה, אין ספק שהיה סגנון לשון הספר כסגנון שהורגלו בו בימים ההם, וכמו כן אם צפה אחד מהחסידים בחזיונו ספר אליהו ונשאר בזכרונו הנה יהיה סגנון הספר כסגנון הדרשנים הנאים והמובחרים בזמנו כאשר הוא באמת סגנון הספר שלפנינו ואחר הקדימי כל אלה אשיב אל המאמר המספר ממאורע דרב ענן שהתחלתי בו ואומר שכבר אפשר שהיה הספר בעולם קודם רב ענן, אלא שנגמר בבית מדרשו של רב ענן וכו'. Der Hr. Verf. wiederholt noch öfters diese seine Anschauung über den — wenn ich so sagen darf — visionären Ursprung des Seder Eliahu; ich muss besonders noch folgende Stelle anführen (S. 100 f.): ואם גדולי ישראל עשו מתנא דבי אליהו חכם ולא נביא מה יושיענו בזה — — ומאריה דאברהם בעלי התלמוד ספרו שאליהו היה שונה עם ר' ענן סדר אליהו רבא וסדר אליהו זוטא, לו תהיה רק הגדה בעלמא, עכ"פ היו מסדרי התלמוד יודעים ספר ששמו סדר אליהו רבא וזוטא, ולא נאמר כאן נמצא כאן היה אם יכריחנו דבר רק קטנות אמנה, תופס אני בלב שלם במאמר החכם פתי יאמין לכל דבר, אבל לבי אומר נ"כ פתי יבחיש לכל דבר ולב חכם לימינו לתקוד ולדרוש בהלך רוח הנפשות איכה נתהוו פליאות אחרות . . . כל אלו הדברים היו בתוך הנפשות, ומדוע לא יהיה אליהו זכור לטוב מדבר מתוך גרונו של איזה חכם דהוה רגיל אליהו גביה, והוא כתב מה ששמע ולא באזנים ומה שראה ולא בעינים — — והכותב הזה סדר בספרו נ"כ מעשיות ששמע מחביריו ורבותיו ממאורעות אליהו שהיה אליהו רגיל גבייהו. Auch wenn der Verf. bald darauf erklärt, er müsse gleichwohl aus historischen Gründen sich entschliessen, das umfangreiche, Kapitel 18—21[1]), umfassende Stück über Klagel. 2, 19 (S. E. S. 89—118) für eine spätere, vielleicht aus dem 7. Jahrh. stammende Pesikta zu halten, die zwischen Pforte

[1]) Ich bezeichne die Capitel, wie es auch Fr. überall im Commentar und in der Einleitung thut, nach der Zählung der bisherigen Ausgaben; in den Seitenüberschriften der neuen Ausgabe sind diese Capitelzahlen in Klammern beigesetzt.

2 und Pforte 3 eingeschaltet wurde: so fügt er hinzu והתכם שחברה היה ניכ מדבי אליהו ואליהו דבר מתוך גרונו וע"כ היא דומה בלשונה וסגנונה לכל הסדר (Einl. S. 101). Wir werden auf diese Stelle noch zurückkommen müssen.

Den sächlichen Beweis für das hohe Alter des uns vorliegenden Werkes und seine Identität mit dem im Talmud erwähnten Seder Eliahu versucht Hr. Fr. in den Abschnitten VI—VII, den wichtigsten und werthvollsten in der Einleitung (S. 44—82) zu führen, in denen mit überwältigender Gelehrsamkeit das grösste Material zur Untersuchung der Frage über das Verhältnis unseres SE. (oder Tanna de be Eliahu) zum Talmud, zu den Midraschim und den ältesten Geboten gesammelt und geordnet ist, in denen aber eine endgültige Lösung der Frage keineswegs gefunden werden kann. Im deutschen Vorworte S. IX schrieb Fr., alle gegen das Alter und die Identität des Tanna de be Eliahu mit dem Seder E. angeführten Momente seien äusserliche und nur scheinbar richtig. „Es ist aus dem innerlichen Wesen dieses Werkes nachweisbar, dass es der Zeit R. Anan's angehört, nur ist es ebenso Verstümmelungen und Umbilduugen unterworfen gewesen, wie alle anderen Werke jener Zeit, vgl. תנחומא, פסיקתא und אבות דר' נתן. Die letzte Redaction datirt — allerdings aus dem Jahre 968 oder 984". In der hebr. Einleitung ist von Zusätzen (S. 83 ff., S. 101), aber nicht mehr von einer letzten Redaction die Rede, vermuthlich weil nach den oben mitgetheilten Ansichten des Hrn. Verf. durch die Annahme, dass ein späterer Autor das alte Werk mit Beibehaltung des ursprünglichen Namens erweitert oder redigirt habe, auch diesem umgestalteten Werke der Makel einer Pseudepigraphie anhaften würde. Wir halten doch aber Tanchuma, Aboth d. R. Nathan und andere den Namen älterer Autoren führende Midraschim, in denen die Agada der Tannaiten und Amoräer gesammelt ist, für keine Pseudepigraphen, auch wenn wir die Schlussredaction jener Werke in eine spätere Zeit verlegen müssen. In S. E. finden sich ganz klare Zeitbestimmungen, welche Rapoport, Zunz, Weiss u. A. als authentisch galten, d. h. als von dem Autor herrührend, der das uns vorliegende Werk redigirte und uns über sein Zeitalter gar nicht im Ungewissen lassen wollte. Im Cap. 2, S. 7 die Angabe in runder Zahl, dass vom fünften Jahrtausend mehr als siebenhundert Jahre verflossen sind (der Autor schrieb also nach dem J. 940); in Cap. 31, S. 163 zweimal die Angabe gleich-

falls in runder Zahl „von der Zerstörung des zweiten Tempels bis jetzt sind neunhundert Jahre (um das J. 968), in cap. 6 S. 37 die genaue Angabe in der Deutung von עלמות H. L. 1, 3 אמרו חכמים חמשים שנה נקרא עולם — — נמצא מיום שנברא העולם ועד עכשיו תשעים וארבעה עולמים ומ' ד' שנים, d. i. 4744 nach der Schöpfung = 984 der übl. Zeitrechnung. Alle diese Angaben erklärt Hr. Fr. für Interpolationen und Textänderungen; die Angaben in cap. 2 u. cap. 6 für Glosseme, die in den Text gerathen sind (vgl. Einl. S. 83 u. 84) und die beiden Angaben in cap. 31, die man nicht leicht vom Texte ablösen könne, als Aenderungen, die ein späterer Copist an der ursprünglichen Zeitangabe vorgenommen hat (das. S. 86); ja Hr. Fr. spricht es als eine naheliegende Vermuthung aus, dass es derselbe Copist gewesen ist — der auch in einer Kalirischen Keroba für den 9. Ab eine andere Jahreszahl in die Zahl 900 abänderte (ebend.), das wäre gewiss sehr merkwürdig, wie es merkwürdig ist, dass in den Text der beiden von einander ganz unabhängigen Hss. vom J. 1186 und von J. 1073, nach denen die Venediger und die neue Ausgabe veranstaltet wurden, dieselben von einer fremden Hand herrührenden Zeitangaben (nur an der Stelle in c. 6 differirt die ed. Ven.) sollen aufgenommen worden sein. Aber für Hr. Fr. war schon in den vorhergehenden Abschnitten der Einleitung der Beweis erbracht, dass das uns erhaltene Werk zu Beginn der Amoräer-Epoche entstanden ist, und daher mussten alle einen solchen Widerspruch zu seiner Ansicht ergebenden Zeitangaben in unserem S. E. für Copistenänderungen, um nicht zu sagen Fälschungen erklärt werden (Einl. S. 86: לא כן כאן שהדברים משותים בלי תוספות מלה וסראיהם כמראה דברים היוצאים מתחבר הספר אבל כפי שראינו בפרקים הקודמים בלי עדותן של בעלי הגמרא דאגמריה אליהו לר' ענן סדר אליהו רבה וזוטא עדותן מוכיח מתוכן שנתחברו בתחלת זמן האמוראים בימי מלכות פרסיים ושאי אפשר שנתחברו בזמן ממשלת המחמדנים מבלתי שימצא שום רושם לדבר א"כ תגדל תמיהתנו על חשבון תק"ק שנאמר כאן וכו'). In den Abschnitten, auf die hier verwiesen ist, und die ich, wie schon hervorgehoben, für die werthvollsten der Einleitung halte, hat Fr. aus der ganzen talmudisch-midraschischen Litteratur die Stellen gesammelt, die irgendwie in Beziehung zum S. E. stehen; es ist ein überreiches Material, das hier S. 44—82 jeder späteren Forschung vorgelegt ist. Hr. Fr. beginnt mit den wenigen zweifellos echten Ueberbleibseln aus dem alten Werke, den im Talmud mit der

Bezeichnung "תנא דבי אליהו" angeführten Sätzen, die wie Aruch Art. סדר [3] angiebt, sich also im Seder Eliahu finden, d. h. in dem S. E., welche R. Nathan vorlag, der ihn kurz beschreibt, ohne ein Citat aus demselben anzuführen (vgl. Mschr. Jg. 44, S. 382 f., S. 550). Friedmann weist nach, dass von den 9 als „Tanna debe Eliahu" im Talmud citirten halachischen oder haggadischen Stellen 7 in unserem S. E. vorkommen (Sabb. 13a in S. E. rabba c. 15, S. 76; Pesach. 94a in S. E. r. c. 2, S. 9; Pesach. 112a in S. E. r. c. 26, S. 133; Megilla 28b u. Nidda 73a in S. E. suta c. 2, S. 173; Aboda sara 5b in S. E. rabba c. 2, S. 8 und S. E. sutta c. 1. S. 167 und c. 15, S. 198; Aboda sara 9a und Sanh. 97a in S. E. r. c. 2, S. 6; Sanh. 92a in S. E. r. c. 31, S. 64; die Einl. 1, 45 u. 47 aus cap. 23 u. cap. 3 u. s. w. bezeichneten Stellen können kaum als Parallelen zu Kidd. 80b und Tamid 32a gelten, vgl. auch Einl. S. 92 u. S. 109). Aber fast bei jedem dieser Sätze bemerkt Fr., dass die Fassung derselben in S. E. von der im Talmud abweicht, und resumirt S. 48, dass sie weder im Talmud aus dem S. E., noch im S. E. aus dem Talmud entnommen sind: וכשנסתכל בסגנון אלו הברייתות שהובאו בגמרא בשם תנא דבי אליהו ובמה שהובא מענינם בסדר אליהו נכיר ללא הועתקו זו מזו ברייתות שבגמרא לא נתקבצו מסדר אליהו ובסדרי אליהו לא הועתקו בגמרא — — וע"כ הדברים מוכיחין שהיו להם קבוצי ברייתות מזמן ההנאים שנתיחסו לתלמידי אליהו כלי' לאותן חסידים שנתגלה להם. Dann stellt Fr. eine Anzahl recipirter Boraitas mit der Bezeichnung תנו רבנן (S. 49 f.) und anderer Boraitas sowie Aussprüche der Tannaiten, auch Amoräer (S. 50 ff.), ferner anonyme Aussprüche zusammen (S. 57 ff.), mit denen er ähnliche Stellen aus dem S. E. vergleicht — mit den verschiedentlichen Bemerkungen, dass der Gedanke oder die Fassung hier oder dort ursprünglicher erscheint, dass die Quelle in S. E. oder in den anderen Werken zu suchen ist, oder ולא הועתקו זה מזה u. dgl.; er verzeichnet ferner S. 59 ff. die Anführungen im S. E. aus der Mischna u. s. w. mit der Angabe שנו חכמים במשנה oder שנו חכמים, die Stellen die mit אמרו, אמרו חכמים, מיכן citirt sind und endlich die im S. E. vorkommenden Autoren-Namen, die nur Tannaiten und keinem Amoräer angehören. Aus dieser Zusammenstellung gelangt Hr. Fr. zum Resultate, dass der S. E. jedenfalls nach der Abfassung der Mischna und wohl kurze Zeit nach Abfassung der Tosefta, der Mechilta, des Sifre verfasst worden ist, weil er die Mischna citirt und

die anderen Werke benutzt; auch in dem Umstande, dass in den häufiger gebrauchten Sätzen מקרא ומשנה oder מקרא משנה הלכות אגדות usw. das Wort תלמוד (an einer einzigen Stelle sei es wohl eine Gloss.) fehle, liege ein grosser Beweis, dass der Autor des Buches den jerusalemischen und babylonischen Talmud noch nicht gekannt hat. (Einl. S. 60 אמנם לא נזכרו בספר אליהו האמוראים כלל אף שנמצאו בו הרבה דברים שנמצאם גם בפי האמוראים אבל נתחבר זה הסדר עכ"פ אחר חיבור המשנה שהרי הוא מביא את המשנה ויתכן שהיתה עת חיבורו בזמן קצר אחר חיבור הברייתות לר' חייא ור' אושעיא בר קפרא ולוי שכבר נשתמש בתוספתא ומכילתא וספרי, ועוד ראיה גדולה היא שהוא מזכיר סידור הלימוד מקרא ומשנה — — אבל בעל הספר לא השתמש במלת תלמוד — — וזה ראיה גדולה בעיני לבעל הספר עדיין לא ידע מהתלמוד לא מהירושלמי ולא מהבבלי). Im Abschn. VI, S. 62 ff. sind die Stellen des S. E. „in den Aussprüchen der Amoräer" gesammelt; öfters ist hier bemerkt, dass die betreffenden Aussprüche aus unseren S. E. stammen oder zu stammen scheinen, oder dass die Sätze im S. E. jedenfalls nicht aus dem Talmud entlehnt sind (מסתבר יותר שמקור הדבר הוא לפנינו, וא"כ עקרו לפנינו ועכ"פ לא הועתק לפנינו מהגמרא u. dgl.), aber auch, dass eine Entlehnung nicht angenommen werden kann (ואין ענין המאמרים וסגנונן דומים זה לזה ולא הועתקו זה מזה), und das Ergebnis aus diesem besonders wichtigen Abschnitte ist für Hr. Fr. S. 76: הכלית המאמר שלא נזכר שום אמורא בסדר אליהו אעפ"י שמזכיר שמות התנאים והדברים שבאו בו והם ג"כ בפי האמוראים עכ"פ לא הועתקו מפיהם, א"כ לא נסדר אחר חתימת התלמוד ולא קודם חתימת המשנה שהרי הוא מביאה. In gleicher Weise sind in Abschn. VI, S. 77—82 die „Entlehnungen aus dem Seder Eliahu in den Midraschim und in der Gebetordnung" besprochen und einzelne Stellen in dem S. E. hervorgehoben, die nach Ansicht des Hr. Verf. auf die Perserherrschaft hinweisen, oder in denen der persische Geist (רוח הפרסי) weht, und aus denen — wie aus den Entlehnungen — auf das hohe Alter des S. E. geschlossen werden müsse. — Es würde den Rahmen einer Anzeige weit überschreiten, wollten wir hier das ganze in den Abschnitten V—VII, die von bleibendem Werthe sind, beigebrachte Material Satz für Satz beleuchten oder auch nur eine Auswahl von diesen Stellen eingehend beleuchten, um die von allen bisherigen Annahmen so abweichende Ansicht Fr.'s über die Stellung, die der S. E. in der Midrasch-Litteratur einnimmt, auf ihren Werth und ihre Begründung zu prüfen. Ist es auffallend, dass im S. E. kein Name eines

Amoräers vorkommt, so bedarf es doch ebenso der Erklärung, warum auch Tannaiten in so geringer Zahl genannt werden (vgl. Einl. S. 60), von deren Aussprüchen übrigens nicht ohne Einschränkung gesagt werden kann, dass der S. E. sie mit dem Namen ihres Autors anführt (das. S. 100). Und wenn Fr. S. 101 schreibt והכותב הזה סדר בספרו ניכ מעשות ששמע מחביריו ורבותיו מפאורות אליהו שהיה אליהו רגיל גבייהו, so bleibt es doch unerklärt, warum der nach der Ansicht Fr.'s in der Amoräerzeit lebende Verfasser den Namen seiner Genossen und Lehrer nicht nennt, von denen er diese Erzählungen gehört hat. Wie täuschend die ganze Argumentation sein kann, aus der Nichtnennung von Amoräer-Namen und aus dem Charakter aller in Abschn. VI u. VII verglichenen Stellen den Beweis zu erbringen, dass die Abfassung des uns vorliegenden S. E. in die Zeit vor dem Abschluss des Talmud anzusetzen sei — zeigt Fr. selbst, indem er cap. 18—21 und ebenso cap. 30 für spätere Einschaltungen erklärt (Einl. S. 101) und dadurch die schönste Kritik an seiner eigenen Beweisführung übt. Auch in diesen umfangreichen Stücken (S. E. S. 89—118 und S. 147—156) werden nur Tannaiten (S. E. S. 109, 149, 151, und in der Erzählung von den Märtyrern S. 153 u. 154) und keine Amoräer genannt; auch finden sich anonyme Ausführungen mit שנו חכמים במשנה (S. E. S. 101, 103, 106, 112, 116), mit מיכן אמרו (S. E. S. 89, 92, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 115, 116, 118, 155) mit אמרו חכמים (S. 106, 107, 151), mit אמרו (S. 117); auch hier wird die Zusammenstellung von מקרא und משנה u. s. w. ohne תלמוד gebraucht (S. 92, 104, 155, vgl. ob. S. 77); und sie gleichen ganz in Sprache und Diction den übrigen Theilen des Buches, wie Fr. von der Auslegung in cap. 18 ff. sagt והיא בסגנונה ולשונה כנוף הספר שהיה מסדרי התלמוד. Warum sollen nicht von demselben Autor, der im Geiste und in der Sprache des alten Seder Eliahu zu schreiben verstand (ואליהו דבר מתוך גרונו) auch noch andere Bestandtheile des uns vorliegenden Werkes herrühren, und sollte nicht vieles, was er aus dem alten S. E. aufnahm, umgebildet und abgeändert worden sein — auch Fr. verzeichnet S. 83 ff. Aenderungen, Zusätze und Weglassungen allerlei Art — so dass man wohl berechtigt wäre, von der Verschiedenheit des im Talmud erwähnten und dem uns erhaltenen S. E. zu sprechen und dem letzteren die in ihm angegebene Entstehungszeit zuzuweisen; es hätten auch die Ansichten

von Rapoport, Zunz, Weiss u. A. nicht mit solcher Schärfe zurückgewiesen zu werden brauchen, wie es Einl. S. 93 u. S. 94 geschieht. — Für das Heimatland des S. E. hält Fr. Palästina (vgl. Einl. S. 99, Note 3), doch sagt er vom Autor ומכ"מ בלמדו עם רב ענן היה בבבל (das. S. 92) und vermuthet, dass es in der corrumpirten Stelle Pesikta 107 b mit der S. E. S. 119, S. 179 u. S. 293 zu vergleichen ist, ב מ ס כ ת שעלתה מבבל אמרו וכו' heissen müsse und darin ein Hinweis auf unseren Seder Eliahu rabba und suta zu finden sei. — Im Abschn. X der Einl., S. 102 ff. liefert Hr. Fr. eine erschöpfende Darstellung des Gedankeninhalts und des Zusammenhanges des Werkes (vgl. Mschr. a. a. O. S. 554—560); im Abschn. XI, S. 118 ff. sind die Eigenthümlichkeit der Diction, die oft wiederkehrenden Lieblingsausdrücke, Wortformen u. s. w., die z. Th. schon von Zunz (G. V.[1], S. 113) verzeichnet wurden, in einer reichhaltigen Sammlung zusammengestellt. Abschn. XII, S. 132 enthält einen Index der Schriftstellen, der bibl. Personennamen und der wenigen in S. E. vorkommenden Ortsnamen. Den Nachträgen S. 139 ff. ist noch ein Verzeichnis aller Jalkut-Excerpte aus den S. E. beigefügt, die Herr Salomon Buber geliefert hat (vgl. auch Mschr. a. a. O. S. 383); in diesem Verzeichnis am Ende der Einl. ist, nach der Bezeichnung im Jalkut, durchweg wieder der Name תנא דבי אליהו für das Werk gebraucht. — In dem Vorwort zur Einl. finden wir interessante Angaben über die beiden wichtigsten der bisher erschienenen Ausgaben (vgl. Mschr. a. a. O. S. 384 u. S. 550) und eine kurze Beschreibung der vaticanischen, den Sifra und den Seder Eliahu enthaltenden Handschrift, von der Hrn. Fr. eine photographische Copie zur Verfügung stand. Das prächtige Fascimile von 3 Seiten der Handschrift bildet einen ganz besonderen Schmuck der Ausgabe, deren vorzügliche Ausstattung wie correcter Druck in gleicher Weise zu rühmen ist. Möge es dem greisen Verfasser, der das Vorwort zur Einl. an seinem 70. Geburtstage beendete, beschieden sein, die Bearbeitung des Sifra, mit der er seit Jahren beschäftigt ist, bald zur glücklichen Vollendung zu bringen.

Aus dem Hildesheimer Stadtarchive.

Von Dr. Lewinsky.

(Schluss. Von Jahrg. 46, S. 555).

Nr. 130. Die Beschwerde des Schutzjuden Samuel Meyer gegen die Vorsteher der Judenschaft wegen gestörter Ausübung des Schutzrechtes. Designation beiliegend. 1791—1795.

Nr. 131. Vorstellung der Vorsteher der Judenschaft über die finanzielle Lage. 1792.

Nr. 132. Vorstellung der Judenschaft an den Gesamtrat wegen Erneuerung des Schutzbriefes. 1792.

Nr. 133. Die Klage des Schutzjuden Michael Samuel gegen die Vorsteher der Judenschaft. 1793.

Nr. 134. Die Vergrösserung des Judenkirchhofs auf der Steingrube. 1799—1801.

Nr. 135. Die Ausweisung der unvergleiteten Juden. 1800—1802.

Nr. 136. Protocolle über die Erneuerung des Schutzbriefes für die Judenschaft. 1801—1802.

Nr. 137. Das Gesuch des jüdischen Schulmeisters in Warendorf wegen der Beiwohnung seines Schwiegersohnes. 1802.

Nr. 138. Der Antrag der Judenschaft wegen Ausweisung der fremden Juden. 1802.

Nr. 139. Die Beschwerde der Juden Elias Prag und Consorten wegen der Vorsteherwahl. 1802.

Nr. 140. Verschiedene Judensachen. 1803.

Nr. 141. Verzeichnisse der Geborenen, Verstorbenen und Copulierten bei der Judengemeinde. 5 Foliobände. 1803—1807.

Nr. 142. Die Anlage einer Judenherberge durch die Schutzjüdin Witwe Meyer Moses. 1803.

Nr. 143. Die Herstellung der Ordnung in der Judenschaft und der Tumult im Tempel. 1804.

Nr. 144. Die Abnahme des Judeneides durch den Magistrat der Neustadt in der Synagoge auf dem Boden der Altstadt. 1804.

Nr. 145. Verzeichnis der Contribuenten aus der Judenschaft auf der Neustadt Hildesheim. 1804.

Nr. 146. Die Besteuerung und andere Verhältnisse der Juden. 1804—1808.

Nr. 147. Die Beschwerde der Hannover'schen Judenschaft wegen derselben häufig zugesandter armer Juden zu Wagen von Hildesheim und deren Abstellung. 1805.

Nr. 148. Die Beschwerde der Kramergilde gegen den Schleichhandel der Juden. 1805,

Nr. 149. Die Verbesserung des jüdischen Schulwesens. 1806.

Nr. 150. Die Annahme des Juden Elias Meyer zum zweiten Vorsänger. 1807.

Nr. 151. Verweigerung der Stolgebühren durch den Judenvorsänger Joseph Jacob Gottlieb Hertz. 1807—1808.

Nr. 152. Register der Civilacten der jüdischen Einwohner der Stadt Hildesheim für das Jahr 1808, geführt von der Mairie der Stadt Hildesheim. Folioband.

Nr. 153. Die Entrichtung des Ostergeldes und der Stolgebühren seitens der Judenschaft[1]) 1808—1832.

Nr. 154. Verkündigungsregister der jüdischen Einwohner. 1808.

Nr. 155. Die Anzeige der Judenschaft wegen Errichtung einer Warnungstafel an ihrer Kirchhofsmauer. 1808.

Nr. 156. Die Geburts-, Heirats-, Sterbe- und Verkündigungs-Register der jüd. Einwohner. 1808.

Nr. 157. Register über die Proclamations- (Aufgebots-) Urkunden für die jüd. Einwohner zu Hildesheim. 6 Bände. 1809, 1810, (nebst Anlagen). 1811, 1812, 1813 und 1814, 1815 (in duplo).

Nr. 158. Register über die Geburts-, Heirats- und Sterbe-Urkunden für die jüd. Gemeinde in Hildesheim. 3 Bände. 1810, 1812, 1815.

Nr. 159. Register über die Proclamations-, resp. Geburts-, Heirats- und Sterbe-Urkunden für die israelitische Gemeinde nebst zugehörigen Schriftstücken. 1811. 1812.

Nr. 160. Register über die Aufgebots-, resp. Geburts-, Heirats- und Sterbe-Urkunden der israel. Gemeinde nebst Belegen. 1813—1814.

Nr. 161. Belege zu der Heirats-Acte des Isaac Hirsch Neufeld und der Sophia Treu. 1815.

Nr. 162. Verzeichnisse der bei der israel. Gemeinde in Hildesheim Geborenen. 1817. Juli—Dez.

Nr. 163. Die Ausdehnung des ehelichen Güterrechts auf Juden. 1831.

Nr. 164. Das Gesuch der Judenschaft um Befreiung von Entrichtung der Stolgebühren an die evangelischen Geistlichen. 1833—1841,

[1]) Vgl. hierzu Abt. CXVI. (Beziehungen zur Neustadt), Nr. 84. Eingabe der Pastoren zu St. Lamberti auf der Neustadt um Anhaltung der Katholischen zu Entrichtung der Stolgebühren. 1739.

Nr. 165. Der Antrag des israel. Gemeindevorstandes wegen Entrichtung von Aequivalentgeldern für die Stolgebühren. 1844—1852.

Das Archiv bewahrt auser den obigen zur Abt. LXXXIV. gehörigen Nummern auch in anderen Abteilungen befindliche, auf Juden bezügliche Acten. Wir nennen z. B. aus Abt. LXVI. (Gilden und Handwerke. Allgemeines):

Nr. 4. Protocoll in Sachen der Wandschneider-, Kramer- und Schneidergilde gegen die Schutzjuden und Umschlag an das Moritzcapitel gegen die dortigen Handwerker und Juden. 1571. 1576.

Nr. 11. Beschwerden der Gilden über den Hausirhandel der Juden. 1660—1698.

Nr. 24. Die Klage der 4 Aemter gegen das dompropsteiliche Gericht wegen des Garkochs Schrader und des Schutzjuden Lazarus Leser. 1709.

Nr. 204. (Gerber- und Schuhamt). Die Beschwerde des Schuhamtes gegen den Juden Wolff Peine wegen verkaufter neuer Stiefeln. 1807.

Nr. 298. (Knochenhauerämter). Die Beschwerden der Knochenhauerämter gegen den Judenschächter Calm Levi und die Juden zu Moritzberg. Beiliegend Schriftstück von 1714. 1791—1805.

Nr. 299. Die Beschwerde des Juden Calm Levi über das Knochenhaueramt wegen Schmälerung der Nahrung. 1806 bis 1807.

Nr. 357. (Kramergilde). Beschwerden der Kramergilde über den Juden Abraham Simon Dux und die von ihr beantragte Visitation. 1742—1750.

Nr. 504. (Schneider). Processe der Schneidergilde, deren Gravamina über die Juden und andere Angelegenheiten. 1613—1733.

Aus Abt. LXXVIII. (Hospitäler) seien hier verzeichnet:

Nr. 13. Kaufvertrag zwischen dem Juden Heinrich Leffman und dem Grossen Hospitale im Brühle wegen einer Bude auf dem Lappenberge. Copie beiliegend. 1611.[1])

Nr. 15. Die Klage des v. Alten'schen Hospitals gegen den Juden Jeremias Vorsänger wegen eines Ganges. 1674.

Nr. 16. Die Klage des Alten'schen Hospitals gegen den Schutzjuden Seckel Nathan. 1725—1738.

[1]) Vgl. hierzu Abt. LXXXVI. (Kämmerei. A. Akten.) Nr. 36, Kaufcontract über eine Bude auf dem Lappenberge zwischen dem Juden Heinrich Leffmann und dem Grossen Hospitale im Brühle. 1611.

Abt. LXXXVIIa (Kipperei) enthält sub:

Nr. 1. Acta betr. die Inquisition gegen Hans Krack und den Juden Selcke Schay wegen Kipperei (intus Urteil der Juristenfacultät zu Marburg). 1621—1622.

Aus Abt. XCI. (Klöster und Stifter, Jesuitencolleg und Jesuiten) erwähnen wir:

Nr. 109. Die Streitigkeiten mit der bischöflichen Regierung wegen der Jesuiten und der Ausweisung der Juden. 1592—1662.

Nr. 123. Excesse der Jesuitenschüler gegen die Juden und Andere. 1702—1733.

Nr. 231. (heilig Kreuzstift). Notariatsinstrument über die Auslieferung des von dem Juden Dux auf der Immunität des h. Kreuzstiftes in der Curie des Canonicus Busch niedergelegten Packen an die Bürgerei. 1740.

In Abt. CXIII (Münz- und Wechselamt und Münzwesen überhaupt) sind vorhanden:

Nr. 106. Acta betr. die Untersuchung gegen den Juden Benedict Lazarus und andere Juden wegen verbotener Münzgeschäfte. 1620—1621.

Nr. 108. Die Untersuchung gegen die Kipper und Wipper, in specie das Zeugenverhör und die Inventaraufnahme der Juden. 1620—1624.

Nr. 162. Attest des Rathes für den Juden David Schay über den Wert gewisser Münzsorten. 1649.

Nr. 179. Der Process des Rathes gegen die bischöfl. Regierung am Reichskammergericht in puncto prätendirter Münz- und Judengeleitsgerechtigkeit. 1661—1697.

Nr. 189. Revers der Münz- und Wechselamtsherren über die Silberlieferung durch den Juden David Schay. 1667.

Nr. 222. Summarischer Klaglibell des Münzmeisters Hans Lüders und Münzohmen Joachim Böse und Curd Ebeling Bünte gegen den Juden Isaak Simon. Mit 2 Beilagen. 1696.

Nr. 242. Protokolle über Zeugenverhöre von Juden über deren Ankauf von Silber gegen Münster'sches Geld u. A. 1711.

Der Abt. CXVI. (Beziehungen zur Neustadt) gehören an: Nr. 86. Die Arretierung des Schutzjuden Moses Herz auf der Neustadt. 1743.

Nr. 87. Die Klage des Neustädter Magistrates gegen den Juden Moses Herz, den Advokaten Klebert und wegen des Stadtsoldaten Pfingsten. 1744—1748.

In Abt. CXX (Pest) finden wir sub:

Nr. 17. Verordnungen und Correspondenz wegen der in Ungarn grassierenden Pest und wegen der Betteljuden. 1738—1739.

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung vom Jahrg. 46, S. 582)[1].

IV. Dramen.

Diese Ueberschrift ist wegen ihrer Kürze gewählt. Sie soll nur die Form der Darstellung bezeichnen, in welcher statt der Erzählung die handelnden Personen redend vorgeführt werden, also = Theater, Schauspiel, „Spiel", Komödie[2]) oder „Aufführung", unter welcher Ueberschrift J. Kauffmann's (Fr. a. M.) Katalog N. 40 (1892) S. 9 n. 167—180 derartige Compositionen zusammenstellt, wovon einige speciell hierher gehören und unter B. genannt werden.

Bekanntlich hat die semitische Literatur bis auf die Neuzeit nichts Dramatisches aufzuweisen (vgl. A. Berliner zu dem von ihm herausg. יסוד עולם von M. Ch. Luzzatto). Unter den 24 Büchern der heil. Schrift ist auch Hiob's Gespräch mit den Freunden nicht für einen Anlauf zum Drama zu halten. Wilh. Erbt (die Purimsage in der Bibel, Berlin 1890, S. 18) findet es bezeichnend, dass die Juden, die doch sonst dem Drama fern geblieben sind, zu dramatischen Vorführungen (des Buches Esther) neigen. Ein Beleg dafür ist nicht gegeben, auch dort nicht erforderlich. Wenn ich mich recht erinnere, ist schon von einem Anderen bemerkt worden, dass Aufführungen der Geschichte Esther zuerst und vorzugsweise in jüdisch-deutscher Sprache erschienen sind. Solche Aufführungen sind wahrscheinlich überall in der betreffenden Landessprache ausgeführt worden, da sie

---

[1]) Zu Jahrg. 46, S. 478 trage ich nach: Im letzten Heft des Jew. Qu. XV, in Hirschfeld's Verzeichnis der mss. im aufgelösten Montefiore-Coll. (jetzt in Jews Coll. London), liest man p. 144 n. 466[3] (Halb. 371): Jehuda b. Menachem „Sinai", und p. 150 n. 480[2] gegen Ende (Halb. 228): Jehuda Hasid b. (sic) Leon Sinai of Cologne. Das „b." ist zu streichen, und Sinai an beiden Stellen zu corrigiren.

[2]) עולים שמחה ורקוד וקאמעדיע im Briefe des Jecheskiel Rahabi aus Cochin im מאסף, VI, 261, A. 4.

nicht für Gelehrte unternommen wurden[1]). Leider sind mir bestimmte Mittheilungen darüber nicht bekannt. Es ist sogar möglich, dass gerade solche Aufführungen zur Einführung des Dramas in die hebräische Sprache beigetragen haben.

Rapoport, im Vorw. zu שארית יהודה (s. unten n. 13, S. 89), bezeichnet das Achaschwerspiel als eine grosse Schandthat (נבלה גדולה), namentlich wegen der Mordechai in den Mund gelegten Reden, welche דברי חוללות durchaus nicht dem Lob und Dank entsprechen, die im Sinne der Alten für ein Wunder dem rettenden Gott zu spenden seien. Er erörtert in seiner gelehrten Weise, warum man am Purim nicht die Lobespsalmen recitire, sondern das Buch Esther lese. Aber auch an Stellen dieses Buches haben nicht bloss „christliche" Leser, wie Erbt, Anstoss genommen; Zunz bezeichnet dieses Buch als ein „Denkmal unprophetischen Geistes" (s. vor. Jahrg. S. 185 l. Z.). Das 9. Kapitel erzählt Thaten der Juden — die allerdings zu den wunderbarsten, keineswegs rühmlichsten gehören, bis auf Vers 15: „Doch nach der Beute streckten sie nicht ihre Hand", was merkwürdiger Weise daran erinnert, wie oft Judenhetzen in Scene gesetzt wurden, um mit Judenplünderung zu enden. Im Sinne der Alten wäre die Tötung von 800 Feinden genügend, um ein Loblied zu verhindern. Lässt doch der Midrasch, um die Kürzung des Hallel am Pesach zu motiviren, Gott selbst, der die Aegypter ertrinken lässt, sprechen: „Meine Geschöpfe sanken ins Meer und Ihr wollt Lieder singen?" Die Vorlesung dieses Buches belehrt uns über die Bedeutung des Festes für das Volk. Ihm sind Mordechai und Esther Nebenpersonen, die Hauptperson ist Haman, dem ein pereat mit Katzenmusik, Knarre und Mörser ausgebracht wird, trotz alles Widerspruches der Gelehrten. Die Haman sind aber wie die Korach[2]) ein stets sich erneuernder Typus. Man möchte zu der Ansicht kommen, das Fest habe seine Volkstümlichkeit nicht der Liebe für Mordechai, sondern der Verachtung des Haman zu verdanken. Seresch's Wort (6, 13): „Wenn aus dem Samen der Jehudim Mordechai ist" u. s. w. drückt ein starkes Vertrauen auf die gute Sache gegenüber den Haman aus. Man erzählte sich hier,

[1]) Vgl. Hänle, Gesch. d. Juden in Ansbach, S. 175. — Ueber den jammervollen Antheil an dem römischen Carnevalsaufzuge s. Vogelst. u. R. II, 220.

[2]) Num. 26, 11 ist in diesem Sinne Sprichwort geworden: „Die Korachiden (Rebellen) sterben nicht aus".

Zunz habe beim Erlass der Verordnung über die Namen der Juden der Regierung ein Memorandum zugesendet, worin er das böse Ende der Judenbedränger seit Haman nachgewiesen habe. Zunz sprach nie darüber, die Erzählung gehört zu den modernen Legenden, die einen „völkerpsychologischen" Hintergrund haben. Zu den typischen Stellen des Buches Esther gehört 3, 8: „Da ist ein Volk . . . dessen Satzungen verschieden sind".

Die „Aufführungen" am Purim begannen mit dem dramatisirten Buche Esther, beschränkten sich aber nicht auf dieses Thema; wahrscheinlich griff man zunächst zu geeigneten biblischen Stoffen, z. B. Geschichte Josef's, dann zu Parodien, wie es bei den Hymnen nachgewiesen ist. Hieraus ergiebt sich eine eigentümliche Schwierigkeit für die Bibliographie dieser Rubrik, insbesondere von Schriften die man nicht aus Autopsie kennt, indem man nicht sicher ist, ob sie mit Purimaufführungen zusammenhängen; meine Aufzeichnungen sind aber meist so alt, dass ich mich auf Einzelnes nicht mehr erinnern kann, während die Schriften selbst mir nicht mehr zugänglich sind. Ich habe es vorgezogen, die äusserst wenigen „Dramen" zweifelhafter Art an ihrem planmässigen Platze zu belassen, nämlich in der alphabetischen Reihe der Titel der mit hebräischen Typen gedruckten Schriften, — ohne Rücksicht auf die Sprache —, welche unter A) folgen; die Reihe B) enthält alles Andere nach der alphabethischen Folge des Namens der Verfasser.

A) Hebräische Drucke u. mss.

1. אחשורוש שפיל Achaschwerosch-Spiel, jüdisch-deutsch, s. l. [Frankf. a. M.] 1708 (Cat. Bodl. p. 520 n. 3404, wo lies ms. Opp. 1701 Qu., Neub. 2212, hier n. 2); abgedruckt in Schudt, Jüd. Merkw. III (1714), 202; — „auf einen neuen Ofan (Modus) gleich einer Opera un is ausgezogen aus Targum scheni, 4. [Amst.?] 1718 (Fragm. Bl. 1—13, Cat. Rosenthal p. 67; Supplem. Catal. Bodl. p. 495); — auf עברי טיימש (Jargon) jeder soll kennen leinen [lesen] u. s. w., herausg., Eigentum und Verlag von „Hersch H. Zucker", Druck von C. Budweiser in Lemberg, 1876, „Nachdruck vorbehalten" 16°. Mit Vokalen, 2 Bogen zu 16 Bl., 1. und letzte S. mit grösseren Buchstaben. Anf. לייפור שפראך, Ende נאכמ נומז איין. Aus Pinner's Sammlung jetzt in der K. Bibl., Berlin. — Ein Fragm. eines jüd.-deutschen Schauspiels Achaswerosch, dessen Decret den 27. März datirt ist, enthält ms. Berlin 257, A^3 (Verz. II, 116).

2. אקמא אסתר מיט אחשורוש Akta Esther mit Achaschwerosch, von Bachurim der Jeschiba des Rabb. David Oppenheimer in einem öffentlichen Theater (דעאמרום, so) mit Musik aufgeführt, in jüdisch-deutschen Reimen, mit 5 Holzschnitten, Prag 1720 (ms. Bodl., s. zu n. 1, Cat. Bodl. p. 521 n. 3407).

3. אקציאהן *Action* von Kõnig David und Goliath, jüd.-deutsch s. l. e. a. (Hanau! 1711—19? Cat. Bodl. p. 521 n. 3407 u. Add., Titel גלית שפיעל in Metz' Catal. Opp. 541 O. fingirt, Titelbl. existirt nicht. Benjacob S. 108 n. 176 identificirt: „דוד der Besieger des Goljath, ein (so) Purim Belustigung", Fürth o. J.; Zedner. S. 197 giebt den Titel דוד . . Goljath, ein Schauspiel mit Gesängen in zwei Aufzügen, das Druckjahr 1815 mit Fragezeichen. In Catal. Rubens S. 70 n. 178 werden 13 Exemplare ausgeboten! Benj. (in Add. ms.) verzeichnet eine Ausg. Breslau 1802 (a. בשכיהה רבה).

4. גורל הצדיקים nach d. Buche Esther von Kalman Kohen Bistritz, Wien 1821 (Zedner 191 unter Cohn, Benj. 97 n. 88; Fürst I, 121: Bisteritz, גמול, Drama in 3 Aufzügen).

5. גינארטי וועלט (דיא) (Die genarrte Welt), Esther, dramatisch, jüdisch-deutsch, s. l. e. a. (Zolkiew) 8. Benjacob S. 96 n. 122; im „Verz. d. Bücher, welche . . . gesucht werden" [Desideraten des Brit. Mus., verf. v. Zedner], Beilage zur H. B. 1859 n. 153: גינרטי.

דוד דער בעזינגער s. oben n. 3.

6. דער הייליגור שפיל פון משה רבינו (Der heiliger Spiel von . .). Lemberg 1875, Jargon, 8 Bl. unpaginirt, angebunden an Pinner's Expl. v. N. 1, Ausg. 1876.

7. כלאעת פורים (Ausgelassenheit von Purim) eine neuarabische Sammlung von Purimscherzen, herausg. (verf.?) von S. L., Tunis, Druckerei des Vittorio Finzi (פינסי), s. a. (24 S., breit- kl.-8.), enthält hinter der Vorbemerkung des Verf. f. 3 מלעב מיאטרו וסמינאה סכרה פורים; die Personen חמסא ,ראנא und נמאעת אלברכה sprechen in Versen; auf das Ende S. 6 folgt eine Aufzählung der 10 Spirituosen (סכרת), S. 7 ערובי המן חרש, Dialog zwischen Haman und Seresch in Versen, zuletzt (S. 13) erheben sich die Juden zu einer parodirten השכבה (S. 14): מנוחה ל א נכונה, ומרקח חררה וכונה, וכאנון כביר מתע מתכונה וכו' וכו' המזר האכזר ה מ ן בן המדתה, גם נפש בני פרשנדתה אלמחכול ל א ירחמהו ואין ספבול וכו'. Das Weitere in meinem eben erschienenen Werke: Die arab. Lit. d. Juden, S. 271, n. 231 (so lies im Register S. 11 unter

כלאעת für 132). Daraus sei hier noch der alphabetische, halb hebr., halb arab. זמזון S. 22 erwähnt: שמחו אהובים שמחת פורים (oben III, D. n. 198b).

8. לוסטשפיל zur Unterhaltung beim Purimfeste, 1. Bändchen: דיא שטאלצע ושתי (Die stolze Waschti), ein komisches Schauspiel in Reimen von ג—ר. (Daran S. 33—111) לייכטזינן אונד פרעמעלייא (Leichtsinn und Frömmelei, bekannt unter dem Titel „R. Henoch oder was thut man dermit") von Ahr. Wolfsohn, Breslau, Adar 1797, so Zedner 644 und Benjacob 260 n. 145; ich sah im J. 1858 ein Exemplar mit dem Datum 1797. Als Verf. des 1. Stückes nennt Benj. „Friedrich Wilh. גאטטער"; ist das Gatter oder Gotter? Bei Fürst, B. J., ist Beides nicht zu finden, und deutsche Titel sind nicht mit hebr. Lettern angegeben, also auch im Index nicht aufgenommen; vom 2. Stück giebt er (III, 534) nur eine Ausg., Amst. o. J. wohl die obige, welche in Katal. Kauffmann 37 S. 38 n. 572 als „Amst. (1798?)" angegeben wird.

9. אין ליעד פון דיא שטאט יריחו (Ein Lied von die Stadt Jericho) oder „der neuer (so) Purim-Spiel" (שפיהל), zuletzt mit deutschen Lettern: „Lied der Stadt Jericho". Verlag des J. M. Nik. Druck des U. W. Salat und J. M. Nik, Lemberg 1876, 16., unpaginirt. Titelbl. enthält eine gereimte Anrede, auf den Inhalt (Personen) folgt eine gereimte Vorrede.

10. מכירת יוסף (Verkauf Josef's). Die Geschichte Josef's, jüdisch-deutsch, von Baermann Limburg, s. l. e. a. (Frankfurt a. M. 1712, nach Wolf). — Herausg. vom Jüngling Löb Ginzburg aus Frankf. a. M. s. l. e. a. (Fr. a. M. XVIII. Jahrh. ?). Beide sehr selten; Catal. Bodl. p. 769, wonach Benj. S. 326 n. 1153 zu berichtigen ist. Dieses Stück wurde noch im J. 1858 in Minsk aufgeführt, s. המגיד I. N. 12 S. 48.

11. עררעטטונג דער יודען (Errettung der Juden) durch Mordechai un (so) Esther, ein Trauerspiel, jüdisch-deutsch von Jakob aus Posen, Amst. 1800; so Benj. 451 n. 619 (und wohl daher Fürst III, 117 unter Posner, einem seiner vielen Namensfabrikate); Mich. 3434 hat 1780 und ohne Autornamen; wahrscheinlich defect, da es bei Zedner fehlt.

12. (פורים שפיל?) Ms. 35 der Leipziger Ratsbibliothek (Catal. p. 299) enthält: „Ein schön neu *Purim Spiel* vorgestellt, wie es ist zugangen (so) in der Welt zu Ahasveros (so) Zeiten, hübsch in Reimen gesetzt zu einen Rahmen" etc., 13 Bl. 4., Drama, für Wagenseil 1697 schön geschrieben von Johannes Jakob Christianus Löber (משה כ"ץ) aus Krakau. Delitzsch verweist auf sein: Zur Gesch. d. jüd. Poesie § 17,

wo S. 81 Nichts über dies ms., sondern einige Titel von Purim-Komödien angeführt sind. Ueber die etwaige Identität des ms. mit einem Druckwerk lässt sich ohne Autopsie Nichts sagen. Vielleicht nimmt unser gelehrter Freund Dr. Porges Veranlassung, das ms. zu untersuchen. Ueber den getauften Copisten ist mir Nichts weiter bekannt.

13. שארית יהודה, Esther, auf biblischer Grundlage dramatisch und in Reimen von S. J. (L.) Rapoport, aus בכורי העתים Band VIII abgedruckt, Wien 1827 (84 S.), vgl. Catal. Bodl. p. 2132.

Der als Geschichtsforscher berühmte Verf. tritt in der Vorr. dem jüdisch-deutschen Achaschwerosch-Spiel entgegen (s. oben n. 1); doch liegt es in der Natur der Sache, dass sein gewähltes Hebräisch nicht die Volkstümlichkeit des lebenden Dialektes erzielen konnte, welcher sich seitdem zu einem widerlichen Jargon verkarrikirt hat. — Die neueren Produkte des letzteren kenne ich nicht. Hr. Wiener hat im Index zu seinem Buche darüber: „Steinschneider's Ignoranz" constatirt; und da an der betreffenden Stelle des Buches diese Unkenntnis einem Anderen zugesprochen wird, so mag hier mein eigenes Zeugnis zur Steuer der Wahrheit niedergelegt sein. Jargon ist für mich etwas Widerliches; ich überlasse das Studium desselben, und was damit zusammenhängt, denjenigen, die darin erzogen sind, oder ihn anders ansehen.

14. Ms. Carmoly 195 enthält nach Kirchheim's Catalog Purim-Spiele und obscöne Lieder. Ueber den Verkauf dieses ms. ist mir Nichts bekannt.

15. Ms. Michael enthält nach dem gedr. Cataloge einen שיר על יציאת מצרים, nach Neubauer's Catal. Bodl. 371[2] ist es ein Dialog über den Auszug aus Aegypten.

(Fortsetzung folgt).

Besprechung.

N. I. Weinstein, Zur Genesis der Agada. Beitrag zur Entstehungs- u. Entwickelungsgeschichte des talmudischen Schriftthums. II. Theil. Die Alexandrinische Agada. Göttingen, In Comm. bei Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. (275 S.) 8.

Der vorliegende 2. Teil des Werkes, dessen erster Teil (über die älteste palästinische Agada) später erscheinen soll, behandelt nicht eigentlich die alexandrinische Agada, wie man nach dem Titel erwartet, sondern den Einfluss der alexandrinischen Religionsphilosophie, speziell

der Logoslehre, auf das talmudische Schrifttum. Der Verf. ist der Meinung, dass die Logoslehre, die Lehre von den Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, frühzeitig in die palästinische Agada Eingang gefunden habe und dass der Kampf des Patriarchats gegen die Minim ein Kampf gegen das Eindringen alexandrinischer Ideen in die Gelehrtenkreise des palästinischen Judentums war, ein Kampf, der seine Fortsetzung gefunden habe in der Bekämpfung der Kabbalistik durch Maimonides. Dieses Ergebnis bringt der Verf. dadurch zu stande, dass er die Minim für Anhänger der alexandrinischen Logoslehre erklärt und alle gegen den reinen Monotheismus verstossenden Lehren, die in den talmudischen Schriften erwähnt werden, auf die Logoslehre und die Philonische Lehre von der Weltschöpfung zurückführt: so die Lehre von den שתי רשויות, die stark ausgebildete Angelologie und die Lehre von einem obersten Engel als Vermittler zwischen Gott und den Menschen und als eigentlichem Schöpfer und Lenker der Welt, dem שר הפנים oder Metatron. Der Gedanke von der Beeinflussung des palästinischen Midrasch durch die Philonische Religionsphilosophie ist nicht so neu, wie ihn der Verf. hinstellt. Man hat schon früher von dem Einfluss Philonischer Ideen auf die Ausbildung der Lehre von den שתי רשויות und dem Metatron in Midrasch und Kabbala gesprochen, man hat auch schon die Minim mit Anhängern der alexandrinischen Schriftauslegung zusammengebracht und die Vermuthung geäussert, dass unter מסרי מינים im Talmud Schriften alexandrinischer Juden gemeint seien. Aber man hat zugleich darauf hingewiesen, dass der Einfluss ein gegenseitiger war, dass Philo in seiner allegorischen Bibelerklärung sich vielfach an die palästinische Agada anlehnte, die in Alexandrien nicht unbekannt war, und dass auch der Logos Züge enthält, die an Vorstellungen des palästinischen Judentums anknüpfen. Ueber alles dies hätte der Verf. sich z. B. aus Siegfried (Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, S. 209 ff. 281 ff.) belehren können. Aber die frühere Litteratur über diesen Gegenstand ist für ihn so gut wie nicht vorhanden, er ignoriert, was Andere gedacht und in gelehrter Forschung gefunden haben. Das zeigt sich namentlich auch in einigen kurz hingeworfenen Behauptungen, die den Ergebnissen der heutigen Wissenschaft schnurstracks zuwiderlaufen. So wird S. 50 (u. 54) vom Hebräerbrief behauptet, dass er „allen Anzeichen nach . . . von einem alexandrinischen Juden für seine Landsleute verfasst wurde"! S. 81 wird von den Verfassern des Johannes-Evangeliums und des (2.) Korintherbriefes gesagt: „Es ist fast über allen Zweifel erhaben, dass diese beiden Verfasser sowie der Verfasser des Hebräerbriefes alexandrinische Juden waren"! S. 131 lesen wir den verblüffenden Satz: „Dass alle ursprünglich griechisch geschriebenen Schriften, die sich an den Kanon anlehnen und jüdische Dogmen, Ueberlieferungen oder Weissagungen (sic) Aegypten oder dessen Umgebung zu ihrem Heimatlande haben, ist eine längst ausgemachte Thatsache". Und gemünzt ist dieser Satz auf das Buch Henoch und das Buch der Jubiläen, die beide nach allgemeiner Annahme in Palästina entstanden sind und in ihrer Grundschrift hebräisch (bezw. aramäisch) abgefasst waren. Als besondere Merkmale, die den ägyptischen Ursprung des Jubiläen-Buches bekunden sollen, werden dann die folgenden angeführt: 1. „Die Angelologie ist dort stark ausgebildet . . ., was sehr an die griechische Volksreligion (!) und die Philonischen λόγοι erinnert". 2. „Das Hervorheben und die Heiligsprechung der Zahl sieben, die bekanntlich (!) in Aegypten, bei den Pythagoreern und auch bei

den alexandrinischen Juden sehr beliebt und geheiligt war". Solcher Art sind die Beweise, mit welchen der Verf. operiert, als wären es feststehende Thatsachen (S. 246 ist von der Angelologie die Rede, „die ja bekanntlich in Alexandria ihren Ursprung hat"). Hand in Hand mit dieser Leichtfertigkeit im Aufstellen von Behauptungen geht eine ungezügelte Sucht, aus einem einzelnen Wort die weitgehendsten Folgerungen zu ziehen, wobei es gewöhnlich ohne Misverständnisse oder ungenaue Interpretation der Quellen nicht abgeht. Dazu wird der Leser aufs unangenehmste berührt durch die in den heftigsten Ausdrücken sich ergehende Art, wie der Verf. über Personen und Meinungen, die der Geschichte angehören, abzuurteilen sich erlaubt: sollte man einen Ausdruck wie „die After-Philosophie, wie sie im Timaeus niedergelegt ist" (S. 255) oder wie „diese wahnsinnige Idee (von den Mittelwesen) bildete . . . das Fundament der ganzen jüdisch-alexandrinischen Schule" (S. 274) in einem wissenschaftlichen Buche überhaupt für möglich halten? Es ist schwer, einem so gearteten Buche gegenüber den rechten Standpunkt der Beurteilung zu gewinnen; denn häufig muss sich der Kritiker fragen: kann hier von einer Diskussion mit dem Verf. überhaupt die Rede sein? Ich habe darum auch geschwankt, ob ich mich nicht mit dieser kurzen Charakterisierung des Werkes begnügen soll. Aber mit Rücksicht auf die Wichtigkeit des Gegenstandes habe ich dem Wunsche der Redaktion, genauer auf den Inhalt des Buches einzugehen, nachgeben zu müssen geglaubt.

1. Cap. Die alexandrinische geschichtliche Agada. Nachdem der Verf. ausgeführt hat, dass die „Weisheit Salomo's" wie alle Pseudographen (so für Pseudepigraphen!) in Aegypten entstanden und lange vor Philo verfasst ist, weil dort die σοφία als ideelle göttliche Kraft erscheint, während bei Philo der Logos „als eine vollendete Persönlichkeit dasteht", fährt er fort (S. 13): „Aus diesem (?) Grunde müssen wir auch den in dem Buche der Weisheit enthaltenen agadischen Ueberlieferungen und den sonstigen geschichtlichen Ausschmückungen ein viel höheres Alter als dem Talmud beilegen, da zu jener Zeit wohl kaum eine Spur selbst von einer Mischnah, wie sie uns jetzt vorliegt, wahrzunehmen sein dürfte". Daher sollen die im Talmud vorkommenden agadischen Erzählungen, die mit dem Buche der Weisheit übereinstimmen, Copien dieses Buches, alexandrinische Agada, sein. Es braucht eigentlich kaum bemerkt zu werden, auf wie schwachen Füssen diese Schlussfolgerung ruht. Es ist zu bekannt und sollte auch dem Verf. bekannt sein, dass der palästinische Midrasch, speziell der geschichtliche Midrasch, in sehr frühe Zeit zurückgeht; wird doch schon in den Büchern der Chronik ein Midrasch erwähnt (2 Chron. 13, 22. 24, 27). Demnach können sehr wohl umgekehrt die agadischen Züge im Buche der Weisheit aus dem palästinischen Midrasch geschöpft sein. Dies gilt thatsächlich von einigen der vom Verf. für seine Theorie angeführten Stellen, an denen eine gewisse Aehnlichkeit vorhanden zu sein scheint, wie Sap. Sal. II, 23/24. IV, 10. IX, 8. XVI, 5—7. 20/21. XVII, 2. 17. XVIII, 4/5. XIX, 7. Wir haben es hier durchweg mit Erläuterungen und Ausschmückungen von Bibelstellen zu thun, wie sie im palästinischen Midrasch ganz gewöhnlich sind. Keine Aehnlichkeit finde ich zwischen Sap. Sal. VII 25 und der vom Verf. angeführten Midraschstelle (Genes. Rabba 2), wo er überdies die griechischen Worte falsch übersetzt; sie besagen: „die Weisheit ist ein Hauch des Allmächtigen und ein reiner Ausfluss (Ausstrahlung) der Herrlichkeit

Gottes, . . . ein Abglanz des ewigen (göttlichen) Lichts" (nicht „das scheinende Licht der Welt", wie W. übersetzt). Dass in IX, 8 die Platonische Ideenlehre enthalten sei, ist eine unberechtigte Auffassung: die σκηνὴ ἁγία (ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς „das heilige Zelt, das Du Dir von Urbeginn errichtet hast"), als deren Abbild der Tempel in Jerusalem bezeichnet wird, ist der Himmel als Wohnstätte Gottes. Der Satz (und ebenso die entsprechenden Midraschstellen) ist nur eine Erläuterung und Weiterbildung von 2 Mos. 25, 9. 40. 26, 30. Sap. XVIII, 15/16 ist ὁ παντοδύναμός σου λόγος nicht der Philonische Logos, sondern wie IX, 1, XVI, 12 und in kanonischen Büchern des A. T. das rhetorisch personificierte Wort Gottes (vgl. Grimm z. d. St.). Die Schilderung in V. 16 scheint aus der Schilderung des Pestengels in 1 Chron. 21, 16 entlehnt zu sein, die ganze Vorstellung ist also durchaus palästinisch; vielleicht ist gar λόγος an unserer Stelle eine spätere Aenderung für das ursprüngliche ἄγγελος. Der Verf. erkennt hier natürlich den Philonischen Logos, die Stelle ist für ihn ein Beweis, dass die „alexandrinische" Logoslehre lange vor Philo in Alexandrien ausgebildet war. Ich will noch beiläufig bemerken, dass Philo, wo er von der Tötung der Erstgeborenen in Aegypten spricht, niemals den Logos erwähnt.

2. Cap. Die Logoslehre in der Agada. Die Meinung, die sich in dem Verf. festgesetzt hat, ist gleich in den Worten ausgedrückt: „ . . . thatsächlich sind alle Ideen im talmudischen Schrifttum über die Engel sowie über den Metatron, der die Stelle der Urgottheit (sic) zuweilen vertritt, nichts anderes als eine genaue und präcise Nachahmung der Philonischen Logoslehre in allen ihren Gestaltungen und Erscheinungen" (S. 30). Gegen diese kühne Behauptung braucht nur daran erinnert zu werden, dass die Angelologie, deren Anfänge ja schon im A. T. vorliegen, durch den Einfluss des Parsismus ihre weitere Ausbildung zuerst in Babylonien und dann in Palästina erfahren hat und in ihrer ganzen Ausdehnung nicht nur im Talmud erscheint, sondern auch in Apokryphen, die vor Philo und in Palästina entstanden sind. Um solche Thatsachen kümmert sich der Verf. nicht, er sieht durchaus in den מלאכי השרת eine Copie der Philonischen λόγοι, während Philo selbst ausdrücklich sagt (z. B. de confus. ling. § 174), dass die ἰδέαι oder λόγοι, die nach seiner Theorie die Luft bevölkern, „in der heiligen Schrift" Engel genannt zu werden pflegen, woraus klar hervorgeht, dass Philo nur die im Judentum längst bestehende und seinen Lesern aus der Bibel bekannte Vorstellung von den Engeln als Dienern Gottes benutzt, um daran seine Lehre von den göttlichen Kräften oder λόγοι zu erläutern und sie als übereinstimmend mit der heiligen Schrift hinzustellen. Weiter glaubt der Verf., dass der Begriff eines göttlichen Abglanzes, der Begriff der שכינה, kein palästinensisches Erzeugnis ist, sondern von Alexandria aus dorthin verpflanzt wurde (S. 37): dieser Abglanz sei das am ersten Schöpfungstage geschaffene Licht und dieses Licht sei nichts anderes als die σοφία der „Weisheit Salomo's" und der Philonische Logos. Es würde zu weit führen, wollte ich auf alle Stellen eingehen, aus denen der Verf. dies herausinterpretiert. Ich will nur an zwei Stellen, die er selbst für sehr bedeutsam hält, einer Philo- und einer Midrasch-Stelle, die Art seiner Beweisführung darlegen. Die Philo-Stelle, in der er den Gedanken (Urlicht = Logos) „klar und präcis" ausgesprochen

findet, ist de opif. mundi § 31: „jenes unsichtbare und ideelle Licht aber ist ein Abbild des göttlichen Logos, der sein Entstehen erklärt; und es ist ein überhimmlischer Stern, die Quelle der sichtbaren Sterne, den man treffend Allglanz nennen könnte, aus welchem Sonne und Mond und die andern Gestirne (ihr Licht) schöpfen" (ich habe nach dem Text meiner Ausgabe übersetzt, aber auch nach dem Mangey'schen Text, dessen der Verf. sich bedient, kommt derselbe Sinn heraus). Ich denke, „klar und präcis" ist hier gesagt, dass das Urlicht oder das ideelle Licht (ganz ebenso wie alle andern nach Philo's Anschauung am ersten Tage geschaffenen Dinge der ideellen Welt) ein Abbild des Logos ist, nicht aber der Logos selbst. Man sieht also, mit welchem Recht der Verf. durch sein ganzes Buch hindurch behaupten kann, dass in allen Talmud- und Midraschstellen, in welchen von dem am ersten Tage geschaffenen Licht die Rede ist, der alexandrinische Logos verstanden werden müsse. In der Midraschstelle Exod. Rabba 15, die der Verf. an drei verschiedenen Stellen seines Buches (S. 44. 195. 242) in extenso anführt und übersetzt, findet er die ganze Platonische Theorie der Weltschöpfung und die Quintessenz der Philonischen Logoslehre niedergelegt. Wer aber den Text dieser Stelle unbefangen liest, wird, wenn er etwas von Philo weiss, keine Spur der Philonischen Lehre vom Logos darin finden; und bei genauerer Prüfung der Uebersetzung des Verf.'s wird jeder erkennen, dass mancherlei in die Stelle hineingelesen ist, was gar nicht darin steht. 1. ברוך המחצב שנחצב ממנו kann nicht heissen: „gepriesen sei der Stoff, aus welchem diese herrliche Säule gehauen ist", sondern „gepriesen sei der Künstler, von dem die Säule angefertigt ist"; denn da im zweiten Gliede folgt ברוך המקום שחצבו ובראו, so hinkt der Vergleich bei W.'s Auffassung. 2. In dem Worte ברבר wird kein Unbefangener den Logos verstehen, sondern das biblische Wort Gottes (ויאמר אלהים יהי אור). 3. Die Worte אשריך העולם שהקב"ה המליך בן מלך (die Stellung מלך המליך בן ist doch wohl bloss Druckfehler) übersetzt der Verf.: „Heil dir, o Welt, dass der Heilige, gelobt sei er, in dich einen Regenten eingesetzt hat". In den Ausgaben steht aber nicht המליך sondern המלך, es ist also zu übersetzen: „Heil Dir, o Welt, dass der Heilige, gelobt sei er, König über Dich ist", wie es auch der Gedankenzusammenhang verlangt (מלך ist offenbar zum Folgenden zu ziehen: מלך בשר ודם). Auf Grund der so interpretierten Stellen behauptet nun der Verf., dass die Alexandriner vor Allem das Licht entstehen lassen mussten, bevor die Welt erschaffen werden konnte, und dass dies eine „fundamentale Grundlehre" (sic) der alexandrinischen Theosophie war, die in den Vers Psalm 104, 2 hineingelesen wurde, da sie aus der Schöpfungsgeschichte der Bibel nicht herauszutüfteln war, wo das Gegentheil gesagt ist, dass Gott zuerst Himmel und Erde schuf und dann das Licht (S. 43). Das Beispiel zeigt recht eklatant, wie der Verf. agadische Erklärungen der Talmudlehrer ohne allen Grund den Alexandrinern in die Schuhe schiebt. Nicht die Alexandriner haben hier etwas in die Bibel hineingelesen, nur in der Phantasie des Verf.'s existiert die Lehre, die er den Alexandrinern zuschreibt, und „die sehr verzweifelten Lagen", in der sie sich dabei befunden haben sollen. Der Verf. kennt Philo [illegible]e der Weltschöpfung nicht. Es ist durchaus falsch, dass Philo [illegible]egensatz zur heiligen Schrift zuerst das Licht und dann Himmel und Erde geschaffen sein lässt: das Licht ist bei ihm nicht das erste, sondern das letzte, was am ersten

Tage geschaffen wurde (de opif. mundi § 29), an welchem nach seiner Erklärung überhaupt nur die intellegible Welt (ὁ κόσμος νοητός) entstand; und das (ideelle) Licht ist nach ihm nicht selbst der Logos, sondern wie bereits bemerkt, ein Abbild des Logos und ein Theil des κόσμος νοητός, der in seiner Gesammtheit mit dem göttlichen Logos identisch ist. Die kosmogonische Theorie, die in dem erwähnten Midrasch in Anlehnung an Psalm 104, 2 (עושה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה) entwickelt wird, hat mit der Philonischen Lehre nicht das Geringste zu thun, der Bibelvers Psalm 104, 2 kommt bei Philo überhaupt nicht vor. — Nicht anders steht es mit der Theorie des Verfassers, dass der Metateron, der im rabbinischen Schrifttum die Rolle des obersten Engels einnimmt, mit einem angeblichen zweiten Logos Philo's identisch sein soll. Dass Philo „zweierlei Logose" (sic!) unterscheide, liest er aus zwei Philostellen heraus (S. 48), die er wiederum völlig missverstanden hat; in beiden ist von der menschlichen Seele oder der menschlichen Vernunft (λόγος) die Rede, die Philo in Parallele setzt zum göttlichen λόγος, vom ideellen Adam oder dem Urmenschen, den der Verf. hier hineinbringt, steht bei Philo nichts. Den Philonischen ἄνθρωπος νοητός, den er auf diese Weise zum zweiten Logos erhoben hat, identificiert er nun weiter mit dem אדם קדמון des Talmuds, der in der That in manchen Zügen an den Philonischen Idealmenschen erinnert, ihm aber doch nicht völlig entspricht (was W. verkennt), da er durch den Sündenfall zum sinnlichen Menschen herabsinkt, also mit diesem eins ist, während bei Philo der ἄνθρωπος νοητός von dem αἰσθητός (Adam) verschieden ist. Da Adam, so spinnt der Verf. seinen Faden weiter, durch den Sündenfall seine Logosfunktion eingebüsst hat, musste ein anderer sie übernehmen, und das ist Henoch. Zwar hat dieser den umgekehrten Process durchgemacht, indem er von einem sinnlichen Menschen zu einer kleinen Gottheit erhoben wurde, — aber das beirrt unsern Verf. nicht weiter. Der „von den Alexandrinern" zum (zweiten) Logos an Stelle Adams erhobene Henoch heisst im rabbinischen Schrifttum Metateron. Das soll die Etymologie des Wortes beweisen, die bekanntlich den Gelehrten die grössten Schwierigkeiten bereitet. Für unsern Autor existieren diese Schwierigkeiten nicht, er ignoriert alle bisherigen Erklärungsversuche und greift auf einen Einfall Rappoport's zurück: aus dem in der LXX 1 Mos. 5, 24 für לקח von Henoch gebrauchten Ausdruck μετετέθη soll (da man ת und ד oft verwechselte) ein Substantiv ממטרין gebildet und daraus durch Verwechslung des ד mit dem ר und durch Verlängerung des י endlich ממטרון geworden sein! (Diese „ingeniöse" Etymologie scheint der Verf. merkwürdiger Weise am Schlusse seines Buches ganz vergessen zu haben, denn S. 275 lesen wir: „ . . . Metatron, ein Name, der soviel wie Wegweiser bedeutet", wobei auf eine Stelle des Nachmanides verwiesen wird). Ich brauche kein Wort darüber zu verlieren, dass von Alldem, was der Verf. hier der „alexandrinischen Agada" zuschreibt, bei den Alexandrinern, d. h. bei Philo, nicht das Geringste zu finden ist. Das ganze Gebäude ruht ausschliesslich auf der im Eingang bereits erwähnten Behauptung, dass das Buch Henoch ein Produkt der alexandrinischen Schule sein soll. Auch aus der von ihm (S. 55 f.) angeführten Stelle des Henoch-Buches (nicht des äthiopischen oder griechischen, sondern eines späten hebräischen

Fragments) wird jeder Andere nur ersehen, wie verschieden dieser Henoch-Metatron vom Philonischen Logos ist. Dass der Metatron von Hause aus keine Copie des Logos ist, zeigt auch seine Verbindung mit dem Erzengel Michael, dem im rabbinischen Schriftthum oft dieselben Funktionen beigelegt werden wie dem Metatron. Die Gestalt dieses Engels hat sicherlich längst in der Anschauung des Judenthums existiert, bevor in Alexandria die Logoslehre auftauchte. Das Verhältnis liegt natürlich gerade umgekehrt als wie es der Verf. darstellt: manche Züge in der Gestalt des Erzengels Michael, wie die Funktion eines Hohenpriesters und Vermittlers und Fürsprechers der Menschen bei Gott, sind von Philo übernommen und für die Schilderung des Logos benutzt worden. Schliesslich identificiert der Verf. auch noch den Messias mit dem Logos; denn, so dekretiert er, „der Gedanke eines personificierten gottähnlichen Messias . . . ist durchaus alexandrinisch" (S. 74). Einen Beweis habe ich in seinen Auseinandersetzungen vergebens gesucht. Bei Philo findet sich keine Stelle, die auf eine Verbindung des Logos mit dem Messias hindeutete. Am Schlusse dieses Capitels spricht der Verf. in der ihm eigenen Art, alles zu übertreiben, von den argen Verwüstungen, die die Logoslehre innerhalb des palästinischen Judenthums angerichtet habe, da Viele ebenso wie Philo den Logos als einen zweiten Gott betrachteten, ihn als solchen verehrten und anbeteten. Gegen eine solche Auffassung muss ich aufs entschiedenste protestieren; Philo (oder irgend ein gleichdenkender Alexandriner) hat ebenso wenig eine zweite Gottheit angebetet, wie man das von einem frommen Juden behaupten könnte, der vom Engel Gottes spricht. Eine derartige Behauptung kann nur jemand wagen, der nicht weiss, mit welchem Eifer Philo den monotheistischen Gedanken des Judenthums verteidigt und den heidnischen Polytheismus bekämpft.

3. Cap. Die Minim. Das Wort מינים will der Verf. von den מעינים ableiten, in deren Gebiet (im südlichen Arabien) die Simeoniten nach 1 Chron. 4, 41 eingewandert sind; מעינים oder מינים (LXX Μιναῖοι) habe man später die Simeoniten genannt, weil dieser Name in Palästina verpönt war. Diese Minäer oder Simeoniten sollen, wie der Verf. auf Grund einer dunklen Talmudstelle vermuthet, auf einer Anhöhe des Gebirges Seir einen Tempel gehabt haben, wo sie ihre nur nach dem Lauf der Sonne berechneten Feste feierten, wie im Jubiläenbuche vorgeschrieben ist, im vollsten Gegensatz zu der in Palästina geltenden Kalenderberechnung nach dem Mondumlauf. Ueber die hier vom Verf. geübte Conjekturalkritik enthalte ich mich jedes Urteils, da sie sich auf alttestamentlichem und rein talmudischem Gebiete bewegt. Uns berührt nur die Frage: was hat das Alles mit der angeblichen Abhängigkeit der talmudischen Agada von der alexandrinischen Philosophie zu thun? Der Verf. findet die Brücke mit Leichtigkeit durch eine weitere Conjektur: die Simeoniten oder Minäer hatten für ihren Kalender ihre „ägyptischen Autoritäten, mit denen sie, da sie Alexandria sehr nahe waren [?], in regem Verkehr und inniger Verbindung standen . . . Die Alexandriner suchten dieser Zeitrechnung auch noch dadurch Macht und Autorität zu verleihen, indem sie dieselbe als eine von ihrem Logos und später von Henoch selbst eingesetzte bezeichneten und daher als eine uralte Institution ausgaben" (S. 148 f.). Und weiter erfahren wir in einem Zwischensatz, dass zu den Simeoniten „sich später auch ein

grosser Theil der alexandrinischen Juden mit ihrer Logoslehre schlug" (S. 156).

4. Cap. Kampf des Patriarchats gegen das Eindringen polytheistischer Ideen in die Gelehrtenkreise des palästinensischen Judentums. Hier wird nun ohne weiteres als bewiesen angenommen, dass unter Minim immer alexandrinische Juden und Anhänger der Logoslehre verstanden werden. Der Kampf, der im Talmud gegen die Minim geführt wird, ist nach dem Verf. ein Kampf gegen die „polytheistischen" Ideen der alexandrinischen Religionsphilosophie. Alle Talmudstellen, in denen von den שתי רשויות, dem Metatron etc. die Rede ist und gewisser kosmogonischer Lehren Erwähnung geschieht, werden auf die alexandrinische Philosophie bezogen und als Ausflüsse der Logoslehre erklärt; und die Gelehrten, von denen dergleichen Aeusserungen oder agadische Erklärungen im Talmud vorkommen, werden als Anhänger des Alexandrinismus, als „Logosgläubige", hingestellt. Nachdem ich zur Genüge gezeigt habe, welcher Art die Prämissen sind, die der Theorie des Verf.'s zu grunde liegen, und was für Beweise er anzuführen im Stande ist, habe ich wohl nicht mehr nötig, auf die Einzelheiten dieses Capitels weiter einzugehen. Um nur noch ein Beispiel dafür anzuführen, dass der Verf. mit seiner Interpretationskunst Alles fertig bringt, weise ich auf S. 225—227 hin, wo R. Simon ben Lakisch als der Logoslehre zugetan bezeichnet wird, weil er das Bibelwort ורוח אלהים מרחפת על פני המים deutete: זה רוחו של מלך המשיח.

In einem Anhang (S. 253 ff.) wird ausgeführt, dass der Streit des Maimonides mit den Kabbalisten nichts anderes sei, als eine Fortsetzung des Kampfes, den das Patriarchat gegen die Minim führte, und dass die Grundlehren der Kabbalistik mit der alexandrinischen Logoslehre identisch seien.

Auch der saloppe Stil und die nachlässige Ausdrucksweise machen das Buch zu einer wenig erfreulichen Lektüre. „Eine Besinnung macht sich Platz" (S. 12), „die oft vorkommendste" (S. 58), „sich eine lebenslängliche Krankheit wählte" (S. 202), „durfte keine Intercalation .... unter keinen Umständen vornehmen" (S. 224) sind nur ein paar Beispiele unter vielen. Die Correctur lässt Alles zu wünschen übrig: die griechischen Citate strotzen von Fehlern, selten ist ein Wort richtig gedruckt. Häufig hat man den Eindruck, als ob der Druck überhaupt nicht corrigiert wäre; andernfalls bleiben Fehler wie „Vereinigung des Occidents und mit dem Orients" (S. 182) oder „hat beim Niederschreiben ... sich nichts weiter dabei gedacht" (S. 241) unbegreiflich. Falsche Satzconstruktionen begegnen nicht selten: vgl. S. 139. 141 Anm. 154. 203. 204. 233; es bedarf bisweilen einer Conjektur, um Sinn in einen Satz hineinzubringen. Ich kann zum Schluss mein Urtheil nur dahin zusammenfassen, dass der Verf. sich an eine Aufgabe herangewagt hat, der er bei seiner geringen Kenntnis des Quellenmaterials und der Litteratur und in Folge des Mangels an methodischer Schulung nicht gewachsen war.

Breslau. Leopold Cohn.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Fortsetzung).

XII. Esra 4, 7—23.

Dass die aramäische Urkunde (Esra 4, 7—23) in Wirklichkeit nicht dorthin gehört, wo sie sich befindet, ist von fast allen Forschern, mit Ausnahme derjenigen Gelehrten, die hier einen Namentauschhandel treiben, anerkannt. Wir haben bereits im ersten Capitel (Jhrg. 1902, S. 103—107) die verschiedenen Ansichten über die Stellung dieses Capitels zu Esra 1—6 näher kennen gelernt und brauchen deshalb auf diese Ansichten hier nicht mehr zurückzukommen. Hingegen müssen hier noch die Aufstellungen Klostermann's und Sellin's ihrer Sonderbarkeit wegen erwogen werden.

Klostermann (REPT. zu Esra-Neh.) sucht die auffällige Stellung dieses Briefwechsels auf folgende Weise mit den folgenden Berichten in Zusammenhang zu bringen. Er interpretirt: 4, 7. וביתי ארתחששתא כתב בשלם מתרדת טבאל ושאר כנותי על ארתחששתא מלכא. „Und in den Tagen Artahšašta schrieb im Namen des Mithredates der Tobel und seine Genossen an den König Artaxerxes Folgendes". Hierauf folgt der Inhalt dieses Schreibens, nämlich Esra 4, 8—6, 18. Dieses Schreiben richtete Tobel im Namen בִּשְׁלָם des Mithradates an den König Artachšašta. Im Briefe berichtete er zuerst von den gewaltsamen Hindernissen seitens der Nachbarstämme, die eben unter diesem König stattgefunden haben (4, 8—23). Hierauf liess er die ganze Geschichte des Tempelbaues unter Darius folgen (4, 24—6, 18). Zweck dieses ganzen Schreibens war, dem König Artaxerxes den apologetischen Nachweis zu liefern, dass schon vor ihm, und zwar unter Darius, alles in bester Ordnung vor sich gegangen sei. Hiernach möge also der König urtheilen, wie sehr unrecht es sei, solchen falschen Anklagen Gehör zu schenken.

Fast ganz dieselbe Behauptung hat Sellin (Stud. II 1901), und zwar von Klostermann scheinbar ganz unabhängig, mit einigen kleinen Abweichungen aufgestellt. Nach Sellin war der Briefschreiber Tobel ein Samaritaner (Vrgl. טוביה Neh. 2, 19). Die Tendenz dieses samaritanischen Briefes ist nach Sellin eine Agitation für den Tempelbau und gegen den Mauerbau. Den Samaritanern, meint Sellin,

war der Tempelbau sehr willkommen, da auch sie daran teilnehmen wollten. Die Isolierung der Stadt Jerusalem durch eine Stadtmauer aber wollten sie verhindern. Um dieses zu erreichen, hat der Samaritaner Tobia an Artaxerxes das genannte Schreiben gerichtet, in welchem er ihn darauf aufmerksam macht, dass schon seine Vorfahren den Tempelbau gebilligt, den Mauerbau aber gehindert haben.

Artahšašta in Vers 7 ist, nach Sellin, wirklich Artaxerxes. Im Vers 8—23 hingegen, ist dieser Name nur eine Verschreibung für Kambyses, den der Chronist fälschlich mit dem von Vers 7 identificierte. Der Inhalt dieses Schreibens ist, für Sellin, um so authentischer, als dieses Schreiben aus judenfeindlicher Hand stammt. Der Chronist aber hat, nach Sellin, diese Tendenz nicht erkannt und es als ein harmloses Geschichtswerk angesehen. Dass die Ansicht Klostermanns eine sehr abenteuerliche ist, wird jeder auf den ersten Blick merken. Waren denn die Verhältnisse im persischen Hofe wirklich so wunderlich gestaltet, dass man Geschichtswerke schrieb zu dem einzigen Zwecke, um den König zu etwas zu bewegen? Ja, und was noch das Auffallendste ist: die eigentliche Tendenz dieses Geschichtsbuches hätte sicherlich niemand herausgefunden, und selbst jetzt, nachdem uns Klostermann die Augen geöffnet hat, können wir alles eher als diese Tendenz darin finden. Was soll ferner die Harmlosigkeit des Tempelbaues im Vergleich zum Mauerbau beweisen? Hinter einem Tempelbau hat ja doch noch nie ein Mensch staatsverbrecherische Absichten vermutet. Wohl aber hinter einem Stadtmauerbau. Wie konnte also der Verfasser dieses Geschichtswerkes auf den Gedanken kommen, des Artaxerxes Argwohn wegen einer Empörung gegen das Perserreich im Anschluss an einen Mauerbau damit zu beschwichtigen, dass er ihm erzählte, Darius habe den Tempelbau zugelassen. Dort konnte doch von einem solchen Verdacht keine Rede sein.

Warum hat ferner der Verfasser dieses tendenziösen Geschichtswerkes nicht auch dem König den Zweck seines Schreibens mitgetheilt? Waren denn die Ereignisse unter den vorherigen persischen Königen dem Artaxerxes nicht besser bekannt als dem Verfasser, dass der Verfasser glauben konnte, dem Artaxerxes diese Ereignisse erst ins Gedächtnis rufen zu müssen?

Klostermann verweist darauf, dass „כתב" V. 7 ein Singular ist. Aber müsste denn nicht auch nach Klostermann

mit Rücksicht auf ושאר כנותי ein Plural stehen? Das fehlende Binde-Waw, ist dasselbe wie bei den Namen in Vers 9—10.

Noch widerspruchsvoller ist Sellins Ansicht; verteidigt doch Sellin selbst den Bericht von 4, 1—5. Wie kann also den Samaritanern hier der Tempelbau willkommen gewesen sein, wenn doch nach 4, 1—5 sie denselben hinderten? Fällt damit nicht der ganze Bau Sellins rettungslos zusammen?

Marquart (Fundamente 61—63) corrigiert nun die Stellen 4, 6—12 vielfach. Aber abgesehen davon, dass seine Correcturen unbegründet sind, bekommt er ebensowenig einen einen richtigen Sinn heraus. וכענת (4, 11) beweist nichts für die Versetzung von Vers 11—12, wie Marquart will. Denn dieses Wort ist kein aramäisches mit der Bedeutung „wohlan", sondern ein echt persisches, und zwar in seiner starken Form כענת wie in der schwachen כעת (4, 18) und bedeutet so viel als „und derartige und die gewissen" (Vrgl. Scheftelowitz, Arisches im A. T. 1901, 88).

Marquart weiss nicht den geringsten Grund dabei anzugeben, was den Verfasser oder den Glossator veranlasst haben sollte, die ursprünglich klaren Sätze in solche Confusion zu bringen. Ein Glossator, der doch immerhin aramäisch verstand, konnte doch die Sätze nicht so völlig sinn- und zusammenhanglos zusammenwürfeln, wie es hier geschehen sein soll.

Was nun die Zeit des Briefwechsels (4, 7—23) angeht, so enthält er ein näheres Datum nicht; ובימי ארתחששתא lässt einen Spielraum von über 40 Jahren offen. Dennoch lässt sich die Zeit dieses Briefwechsels durch verschiedene Angaben indirect näher bestimmen. Die Memoiren Nehemias (Neh. 1—7) bezeugen vor allem, dass die Ereignisse in 4, 7—23 sich nicht nach dem zwanzigsten Regierungsjahr des Artaxerxes zugetragen haben; denn der Mauerbau, der von Neh. in Angriff genommen wurde, wurde nicht mehr gestört (Neh. 6, 15). Esra 4, 12 bezeugt ferner, dass auch die ersten sieben Regierungsjahre des Artaxerxes hier nicht in Betracht kommen können; denn die Worte יהודאי די סליקו מן לותך עלינו אתו לירשלם „die Juden die von dir aus zu uns heraufgezogen, sind nach Jerusalem gekommen", weisen unzweideutig auf die Esra-Expedition unter Artaxerxes hin (Esra 7, 1—8, 9—10). Hiernach können nur noch die dreizehn Jahre zwischen der Ankunft Esras und der Nehemias

in Betracht kommen. Hier schlägt nun Neh. 1, 1—3 vortrefflich ein. Ein unbefangenes Durchlesen dieser Sätze lässt keine andere Auffassung zu als die, dass Nehemia hier von einer Katastrophe, die sich kurz vorher in Jerusalem ereignet hat, plötzlich erfuhr und durch diese Nachricht in Bestürzung geriet. So sind diese Sätze auch stets verstanden worden. Diejenigen Gelehrten, die die Expedition Esra's in die Zeit nach Nehemia verlegen, sehen sich natürlich genötigt, die hier geschilderte Katastrophe mit der Zerstörung Jerusalems unter Nabochodnozor zu identifizieren. Diese Annahme aber ist nicht nur sehr unwahrscheinlich, sondern völlig unmöglich; denn erstens ist es undenkbar, dass ein Mann wie Nehemia, dem die Not seiner Stammesgenossen so sehr zu Herzen ging (vrgl. 1, 4 ff), und der dabei eine so hohe Stellung am persischen Hofe inne hatte, bis dahin noch nicht erfahren haben sollte, wie es mit seinen Brüdern in Palästina bestellt sei, und dass er daher von dem Berichte, dass die Stadtmauer in Jerusalem noch nicht wieder erbaut worden sei, so ungemein ergriffen worden sei. Zweitens begreift man nicht, wie es kommen konnte, dass die Verhältnisse in Jerusalem, wie wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, dem Nehemia in so schauderhaften Bildern (Neh. 1, 3) dargestellt werden konnten. Haben doch selbst Gelehrte wie Graetz und Wellhausen, welche die Geschichtlichkeit von Esra 4, 7—23 leugnen, in Neh. 1, 1—3 die Tatsache, dass hier von einer kurz vorher stattgefundenen Katastrophe die Rede sei, als feststehend angesehen (Graetz a. a. O., Wellhausen Isr. jüd. Gesch. 1897, 168).

Hiermit haben wir in Neh. 1, 1—4 eine indirecte Wiedergabe der Ereignisse, die Esras Memoiren, welche mit Esra 10, 44 so plötzlich und auffallend abbrechen, enthalten haben müssen.

Esra, der das Hauptziel, weswegen er nach Jerusalem gezogen war, nämlich die Verkündigung des Gesetzes, nicht erreicht hatte und nicht erreichen konnte, weil die Verbrüderung zwischen den Juden und den umwohnenden Nachbarstämmen eine viel zu enge war, als dass sie sich durch das Gesetz zu einer Isolierung von denselben hätten entschliessen wollen, musste die Gesetzesverkündigung vorläufig fallen lassen. Er sann aber auf Mittel, dieses Hinderniss aus dem Wege zu schaffen und glaubte nun, ebenso wie sein Anhang, sein Ziel nur durch eine Ummauerung der Stadt

erreichen zu können, weil er von dem Gesichtspunkte ausging, die äussere Absperrung werde die innere erleichtern (Wellhausen a. a. O.).

Diesem Unternehmen Esras und seines frommen Anhanges traten nun die Nachbarstämme Judäas hindernd entgegen. Die ihnen befreundeten Judäer unterstützten sie in diesem Hinderungsplan nach Möglichkeit; sonst hätte Neh. nicht nötig gehabt, sein Vorhaben den Reichen Judäas zu verheimlichen (Vgl. Neh. 2, 16—17. Vgl. ferner 6, 10—14, 17—19). Die Ereignisse von Esra 4, 7—23 fallen daher in die Zeit kurz vor dem zwanzigsten Regierungsjahr des Artaxerxes. Die trüben Verhältnisse, wie sie in Neh. 1, 3 geschildert werden, sind also die Folgen von Esra 4, 23 b. Die feindlichen Nachbarstämme, die hier ein königliches Decret besassen, den Mauerbau zu hindern, machten davon, wie es nicht anders zu erwarten war, vollauf Gebrauch. Sie beschränkten sich natürlich nicht auf die blosse Hinderung des Baues, sondern sie zerstörten auch noch so viel als möglich von dem Bestehenden. ובטילו המו באדרע וְחָיִל „und störten sie mit Arm und Gewalt“.

Sellin (Serubabel 48) erhebt nun gegen die Annahme, dass schon vor der Ankunft Nehemias ein Mauerbau stattgefunden habe, folgende Einwürfe: 1. Wie ist es anzunehmen, dass Esra die Stadtmauer im Handumdrehen fertig gestellt habe, während Neh. so viel Zeit und Mühe hierzu nötig hatte? 2. Aus Neh. II. ist nicht zu ersehen, dass schon vor ihm Jemand mit dem Mauerbau begonnen habe. 3. Aus Neh. 2, 11 ist zu ersehen, dass er die Einleitung zum Mauerbau möglichst im Geheimen zu vollführen suchte. Wäre nun diese Genehmigung des Königs eine Aufhebung der vorherigen Einstellung des Mauerbaues gewesen, dann hätte er dies öffentlich tun dürfen. 4. Das Unternehmen erscheint auch den Samaritanern vollständig neu (2, 19. 3, 33). In keiner Weise drohen sie, dass sie eine Gewalttat wiederholen werden. Dagegen setzen sie voraus, dass die Verwüstung längst vorher geschehen sei (3, 34).

Derauf habe ich Folgendes zu erwiedern:

Zu I. Wenn man die ganz aus der Luft gegriffene Behauptung Sellins, von der Fertigstellung der Stadtmauer unter Esra zur Voraussetzung nimmt, so ist allerdings sein Einwand sehr berechtigt. Niemand hat aber unseres Wissens derartiges je behauptet. Aus der diesbezüglichen Quelle in

Esra 4, 7—23 geht nur hervor, dass die Judäer mit dem Mauerbau begonnen haben. Von einer Fertigstellung oder auch nur von einer Entwickelung des Mauerbaues ist in der genannten Quelle nichts zu finden.

Zu II. Meyer bemerkt hierauf mit Recht: „Man sollte doch Neh. eine solche Dummheit nicht zutrauen[1]). In welcher Absicht sollte Neh. den König an das Verbot erinnern? Musste er nicht vielmehr froh sein, dass der König selbst nicht darauf zu sprechen kam?

Zu III. Wenn man nun mit Sellin annimmt, dass diesem Unternehmen keine Einstellung des Mauerbaues vorangegangen sei, bleibt es denn nicht ebenso auffällig, warum er dieses so heimlich getan habe? Ein Unternehmen, für das man mit einem königlichen Ferman ausgestattet ist, soll doch frei und offen ausgeführt werden. Eine freudige Publicierung wäre hier, nachdem die Bewohner Jerusalems seit Jahren gerade unter dem Mangel von Schutzmauern zu leiden gehabt hatten, ebenso natürlich als im Falle der Annullierung eines bisherigen Befehles (1, 3. 2, 17). Die Geheimhaltung seines Unternehmens geschah vielmehr, wie wir oben gesehen haben, darum, damit die mit den Samaritanern befreundeten und verschwägerten reichen Judäer ihm nicht gleich von vorneherein Hindernisse sollten in den Weg legen können (2, 15—16[2]).

Zu IV. Dass aus all den genannten Stellen in keiner Weise hervorgeht, dass dieses Unternehmen den Samaritanern neu war, wird jeder sofort erkennen. Eher lässt sich

---

[1]) König (Einl.) sagt, „die Beseitigung des damals gemeldeten Unglückes wird als etwas vom König zu erbittendes betont (Neh. 1, 11) und wenn die Beseitigung des Unglückes von einem neuen, allerdings schon früher (Esra 4, 12) für möglich gehaltenen aber doch divergierenden Zugeständnisse des Königs abhängig war, erscheint auch das voll erklärlich, dass die Gewährung der von Neh. an den König gerichteten Bitte, als etwas überaus grosses dargestellt ist (Neh. 2, 4—8)“ Vgl. auch Bertholet (Marti) S. 19 Anmerkung, so auch Neh. 1, 11 b „והצליחה נא ותניני לרחמים לפני האיש הזה“.

[2]) Dass die politischen Behörden Jerusalems in der vornehemianischen Zeit nicht vom Ideale Esras durchdrungen waren, beweist Neh. 5, 15, sehr deutlich. Neh. scheint keinen Pascha in Jerusalem vorgefunden zu haben, da er nichts davon erwähnt. Manche Gelehrte nahmen an, dass Jerusalem in der vornehemianischen Zeit überhaupt keinen eigenen Pascha hatte, sondern unter dem Pascha Samariens, der in Jerusalem seine Vertreter hatte, gestanden habe. Es sind dies wahrscheinlich die „פנים“ von Neh. 5, 17. (Vrgl. auch Neh. 11, 24. Esra 4, 17).

aus 2, 19 b auf ein vorhergegangenes Verbot schliessen. Sollte aber 3, 34 wohl auf eine alte Verheerung hinweisen, so würde das ja dem Gange der Verhältnisse sehr entsprechen, da doch, wie wir oben schon sehen, die eigentlichen Ruinen der Stadtmauer, wie der Stadt überhaupt, aus der Zeit Nabochodnozors herrührten[1]).

Wenn Sellin ferner darauf hinweist, dass sie nicht drohten, die Gewalttat zu wiederholen, so hat er hier einfach übersehen, dass in all den von ihm citierten Stellen überhaupt von keiner Drohung, sondern nur von Verachtung und Schmähung die Rede ist (Vrgl. 3, 35—37). In Neh. 4, 2 ist ebenfalls von keiner Drohung mit Worten die Rede[2]).

Schliesslich noch ein Wort über die Geschichtlichkeit des Briefwechsels von 4, 7—23. Nicht bloss diejenigen Documente die etwas schmeichelhaftes für die Judäer enthalten, wie z. B. die Edicte des Kyros (Esra 6, 3—5), des Darius. (6, 6—14), des Artaxerxes (7, 11—26), sondern auch der Briefwechsel Esras 4, 7—23, hinter dem man doch alles eher als Tendenz suchen sollte, ist von vielen Exegeten, wie Graetz, Wellhausen, Kosters, Marquard und Winckler als tendenziöse Fälschung zurückgewiesen worden. Die Motive dieser Zurückweisung sind folgende: 1. Die Mitteilung, dass Assurbanipal Colonisten nach Samaria verpflanzt habe, ist historisch schlecht verbürgt. Ferner steht sie, selbst wenn sie bewiesen wäre, nach der hier gegebenen Darstellung in Widerspruch mit II Kön. 17, 24, denn der Schreiber schliesst hier jede andere Colonisation, ausser der des Assurbanipal, vollständig aus.

2. Die lange Namenliste (4, 9) erregt Verdacht. Der Verfasser scheint hier nur zeigen zu wollen, dass die Samaritaner ein Mischvolk sind. Ferner sind die Völkernamen „אפרסכיא" und „אפרסיא" einfach aus den Beamtennamen „אפרסכיא" in 5, 6. 6, 6 entnommen.

3. „כנותהון" bedeutet wörtlich „Amtsgenosse" und ist hier fälschlich in dem Sinne von „Gefährten" gebraucht (V. 9).

---

[1]) Jerem. 38, 8 und II Kön. 22, 10 wollen nicht besagen, dass die Chaldäer die Stadtmauer dem Erdboden gleichgemacht haben. Das haben die Römer später auch nicht getan und ist auch sonst bei Städteeroberungen fast nie der Fall gewesen.

[2]) Mit diesen Einwürfen gegen Sellin werden auch sämtliche Gegenbeweise Kosters (Wiederherst 59) durchaus hinfällig.

4. Was soll unter "ספר דכרונה די אבהתך. „Das Buch der Memoiren deines Vaters" gemeint sein? Die Inschriften der assyrischen Könige können mit „diesem Buch" nicht gemeint sein.

5. Wer waren die jüdischen Könige, die über ganz Ebar ha-Nahar herrschten und davon Tribut erhielten?

6. Ein persischer König wird nicht zugleich mit dem Befehl, die Mauern zu zerstören, in Aussicht gestellt haben, dass er später die Erlaubnis zum Bau geben werde.

7. Aus Neh. 1, 14 geht hervor, dass ihm ein Unglücksfall gemeldet worden sei, der die Gemeinde Judäas erst jüngst betroffen hatte. Daraus muss geschlossen werden, dass der Briefwechsel von 4, 7—23 unecht sein muss. Denn wenn die Mauern in Artaxerxes' Zeit vor Neh. nicht errichtet werden durften, so konnten sie nicht zerstört worden sein.

8. Warum haben sich die Ankläger hier direct an den König und nicht an den Satrapen gewandt?

9. Nach Vers 17 wäre Samaria die Hauptstadt von Eber ha-Nahar gewesen. In Wirklichkeit aber war es Damaskus, und nicht Samaria[1]).

Darauf ist zu entgegnen:

Zu I. Dass die Identification von Asnapar und Asurbanipal alles eher als sicher ist, giebt Kosters selbst zu. Dass unter Asurbanipal, falls er hier gemeint ist, Transportationen stattgefunden haben, dass sich solche inschriftlich bestätigen lassen, haben wir oben (Jhrg. 1902, S. 395 ff) gesehen. Wir haben dort auch gesehen, dass Sargons Transportation, abgesehen davon, dass sie im Verhältnis zu der Asurbanipals in der Zeit zu weit zurück lag, als dass die Kolonisten gerade an diese denken sollten, auch sehr gering an Zahl war und sich bloss auf die Stadt Samaria beschränkte (Vgl. Winckler Forsch. 1901, III. Heft 1).

Zu II. אפרסתכיא kann wirklich identisch sein mit dem אפרסכיא von 5, 6. 6, 6. Dasselbe ist aber dann hier ebenso Beamtenname wie in Cap. 5 und 6. Scheftelowitz (Arisch. im A. T., 1901) hat in sehr gelehrter Weise nachgewiesen, dass דיניא (Vers 9) das alteranische „Daēnya" = „rechtgläubiger Perser" oder „Auramazdaner" ist. „אפרסתכיא" und

[1]) Vrgl. Graetz, Gesch. d. J. II. 2, 140, Wellhausen, Isr.-jüd. Gesch. 128, Kosters, Wiederherst. 55—59. Marquard, Fundam 61,—65. Winckler, Forsch. II, 2, 231, Welhaus. G. G. A. 1897. Theilweise auch Stade, Gesch. d. V. Isr., II, 159 und Kuenen, Einl. 178.

אפרסכיא bedeutet im Persischen „Unterbeamte". טרפליא ist persisch gleich „Jenseits des Ufers" und entspricht so dem aramäischen די בעבר נהרה in 5, 6. 6, 6, welches gleichfalls hinter אפרסכיא steht. Durch dieses טרפליא wird das ואפרסתכיא von den darauf folgenden Völkernamen getrennt, während es durch das ו mit den vorangehenden Wörtern zu verbinden ist, die Beamtennamen sind (a. a. O. 75—85). Die folgenden Völkernamen sind: אפרסיא, nach Lenormant (Lettres Assyriolog.) = „Hafarti", wodurch in der medischen Uebersetzung der Behistan und Nakhirustem ganz Susianna bezeichnet wird, das ursprünglich aber der Name eines besonderen Stammes gewesen sein müsste. Besser aber nach Scheftelowitz die medischen „Parsua", die in den assyrischen Inschriften häufig erwähnt werden, die aber mit den Persern nichts als den zufälligen Gleichklang des Namens gemein haben: ארכויא Bewohner von Erech ארך (Gen. 10, 10). שושנכיא giebt sogar die einheimische inschriftliche Bezeichnung der Stadt Susan, nämlich „Sušinak" wieder. דַּהְיָא, ein Volk dieses Namens, zwischen dem Oxus und Jaxartes wohnend, das Volk der „Daha", „Daoi", „Daai", „Dahae", findet Scheftelowitz (a. a. O.) schon im Avesta und sonst in den alten Classikern. Es ist dies zweifellos das Land „Da-ai-a", welches von Asarhaddon (Prismainschrift A. u. C. Col. 2, Z. 11, und Inschrift des „Zerbrochenen Prismas" B. C. Col. 3, Z. 4) und Sancherib (Prismainschrift, Col. 4, Z. 3) erwähnt wird[1]). עֵילָמָיֵא, „Elam", zwar sonst in der Bibel und bei den Assyrern auf das ganze Susiana ausgedehnt, bezeichnet aber ursprünglich nur denjenigen Teil, den die Griechen „Elymais" genannt haben. Hierdurch ist der Einwand Meyers (Entst. 34) beseitigt (Vrgl. Lenormant a. a. O. I 64—68). Wäre es dem Verfasser hier um Namenfälschungen zu tun gewesen, so hätte er wahrlich doch andere Namen genug

[1]) Die Vermuthung mancher Gelehrter, dass das inschriftliche מָתָא דַ־אַי־אָ zu einem Worte vereinigt als מָדַי = מָתָא דַ־אַי־אָ Medien aufgefasst werden soll, ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil Medien in den Inschriften unzählige Mal vorkommt und ausnahmslos מַ־דַ־אַי geschrieben ist. Ja, was noch wichtiger ist, sogar in denselben Inschriften, in denen das מתא דַ־אַי־אָ vorkommt, ist auch Medien in seiner richtigen und regelmässigen Schreibart zu finden. (Vgl. Sancherib, Prisma, Col. 2, Z. 30. Asarhaddon Prisma A. u. C. Col. 4, Z. 9, 22. Ferner Zerbroch. Prisma B. u. C. Col. 4, Z. 4 u. n. A.).

finden können und nicht die Beamtennamen von 5, 6. 6, 6 erst zu verstümmeln brauchen.

Zu III. Wäre diese Behauptung, dass כנות nur „Amtsgenosse" bedeutet, auch begründet, so würde es nach unserer obigen Ausführung eben stimmen, da danach wirklich Amtsgenossen darauf folgen. Aber die Bedeutung dieses Wortes ist heute noch ganz dunkel. Die nächstliegende Deutung ist „Versammlung", Gemeinschaft = dem aramäischen כנשׁ, und dem assyrischen „kirnisu", Familie, entsprechend (Vrgl. Sargon, Annal. 47, 64. Prunk. 56, Annal. d. Saales, 42).

Zu IV. In dem Papyrus Gollnischef berichtet ein ägyptischer Beamter aus dem 11. Jahrh. vor Chr., der nach Byblos in Phönizien gereist war, um Bauholz zu holen, dass Zekarbaal, der Fürst von Byblos, die Tagebücher seiner Väter holen liess und ihm daraus vorlas, dass auch seine Vorfahren für die Holzlieferungen sich bezahlen liessen (Vrgl. Erman, eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrh. Z. A. S. A. 38, 1. 14. W. Max Müller Mitt. Vorderasiat. Gesellsch. 5, 1, 1—42). Meyer (Entst. 59) sagt: „dass unter den Vätern des Königs" hier seine babyl. und assyr. Vorgänger in der Herrschaft über Syrien gemeint sind, ist klar. Dass dem Perserkönig die babyl. Archive zugänglich waren, ist selbstverständlich. Sie sind ja, wie Berosus und zahlreiche Urkunden lehren, auch in der hellenistischen Zeit noch von Gelehrten eifrig benützt worden. Dass man sich darüber wundert, dass die Perserkönige sie benutzt haben sollen, ist nur bei der ganz unklaren Vorstellung begreiflich, mit der man sich allgemein über das Perserreich begnügt" (Vrgl. ferner Meyer, Julius Wellhausen und meine Schrift, 1897, 11).

Zu V. In der glanzvollen Zeit des David und Salomo hat die Ostgrenze des isr. Herrschergebietes eine Strecke weit den Euphrat berührt (II Sam. 8, 3. 10, 16). David eroberte nämlich das Gebiet des Hadadezer von Zobes, welcher bis zum Euphrat herrschte (I Kön. 10, 29. 15, 23. 25, 5. 1—4. 8, 65, II Kön. 15, 16). Das Herrschergebiet Salomos erstreckte sich wirklich von Thapsakus am Euphrat bis zur ägyptischen Grenze (I Kön. 5, 4). Alle Völker und Stämme dieser Länder zahlten ihm Tribut. Warum Bertholet (Marti 1902) meint, dass hier die Bestreiter der Echtheit am allerehesten den Schein der Berechtigung auf ihrer Seite haben, ist nicht einzusehen. Meyer (Entst. 59) sagt: „Auf das Siegesdenkmal des Titus hat der Senat setzen lassen,

dass er urbem Hyrosolyna omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam delevit. Das ist historisch unwahr, sogar in erstaunlichem Maasse, dennoch hat noch niemand deshalb die Inschrift für eine Fälschung erklärt."

Zu VI. Wenn man in den Text Aeusserungen hineinlegt, von denen keine Spur in ihm zu finden ist, so ist es sehr leicht die Zahl der Einwürfe zu häufen. In 4, 21 steht nichts mehr als: „Hindert diese Leute, und die Stadt soll solange nicht gebaut werden, bis von mir das Weitere verfügt wird". בעו שימו טעם לבטלה גבריה אדך וקריה דך לא תתבני עד מני מעמא יתשם. Soll es verwunderlich sein, wenn der König auf diese Anklage hin, den Bau nicht absolut, sondern bis auf Weiteres einstellen lässt? Hier ist weder von einer Mauerzerstörung noch von einer späteren Erlaubnis die Rede.

Zu VII. Merkwürdig! dass die Juden mit dem Mauerbau schon früher begonnen haben, und zwar ohne die königliche Genehmigung zuerst eingeholt zu haben, ebenso wie bei der Wiederaufnahme des Tempelbaues unter Darius, dass ferner bis zum Jahre 449 ganz Syrien sich gegen Persien, unter Leitung des Megabyzos aufrührerisch verhielt, dass weiter gerade diese Verhältnisse am allermeisten zur Inhibierung des Mauerbaues beigetragen haben mögen und auf dieses Edict hin den Judenfeinden der Kamm schwoll und sie nun alle Mauerarbeiten vernichteten, und dass endlich erst nachher Nehemia davon erfuhr und sich dadurch genötigt sah, den Beistand des Königs anzurufen — an diese dem Text am meisten entsprechende Auffassung, die keinerlei Schwierigkeiten übrig lässt, scheint der Erheber dieses Einwurfs gar nicht gedacht zu haben.

Kuenen bemerkt hierzu folgendes: „Angenommen, dass Graetz diese Zerstörung richtig erklärt, so bleibt es doch denkbar, ja sogar wahrscheinlich, dass die Juden versucht haben, den Schaden wieder herzustellen, dass ihre Feinde sich dem wiedersetzten, und dass Artaxerxes den letzteren Recht gegeben hat. Die Sendung des Neh. als Landvogt steht dann auf einer Linie mit der Zurücknahme dieses Beschlusses. Darin liegt doch nichts Befremdliches. In dem Edicte selbst wird eine solche spätere Aenderung der Bestimmung des Königs in Aussicht gestellt. Ich trage denn

auch kein Bedenken Cap. 4, 6—23 als im Ganzen glaubwürdig zu bezeichnen" (Kuenen, Einl. I. II. 177).

Zu VIII. Meyer (Gesch. d. Alt., 1901, 45) sagt: „Die erhaltenen Urkunden zeigen, wie sehr die Centralregierung sich um die Einzelheiten der Verwaltung kümmerte, wo immer ein Anlass vorlag, griff sie direct ein. Einen Instanzenweg kennt sie nicht. Beschwerden der Untertanen zu Gadata werden an den König selbst gerichtet und von ihm entschieden."

Zu IX. Esra 4, 17 besagt nicht, dass Samaria die Residenz von Eber ha-Nahar war. Nicht die Stadt, sondern die Provinz Samaria ist dort gemeint. Dass das ganze nordpalästinische Gebiet diesen Namen trug, hat Kautzsch (REPT.) auf Grund von II Kön. 17, 29, 19, 24. Judith 4, 3. I Macc. 10, 83, 30. Luc. 17, 11. aufs entschiedenste nachgewiesen. Dass die Bewohner dieser Provinz hier hauptsächlich und in erster Linie genannt werden, entspricht ganz der Erwartung, da doch die Anklage in erster Linie von ihnen ausging (Vrgl. 4, 10.)[1]).

Kosters, der es an Argumenten für die Ungeschichtlichkeit dieses Briefwechsels nicht weniger als jeder andere Exeget fehlen lässt, hebt auch noch folgendes hervor. „Die Briefe, die hier mitgeteilt werden, erinnern sehr stark an den Briefwechsel zwischen Tatnai und Darius". Aber, fragen wir, erinnert denn nicht die Zerstörung Jerusalems unter Titus noch viel mehr an die unter Nabochodnozor? Was kann man dafür, wenn Nehemia der für die Wiederherstellung Jerusalems sorgte, seine Erzählung mit den Worten schliesst: „Gedenke, meiner mein Gott, zum Guten alles, was ich diesem Volke gethan habe (Neh. 5, 19), ferner „Gedenke mir dies, mein Gott, und tilge nicht (aus deinem Gedächtnis),

---

[1]) Dass unter עבר נהרה hier 4, 10. 17 wie auch sonst in der Bibel und in den verschiedenen Inschriften, ganz Syrien gemeint ist, hat schon Meyer (Gesch. d. Alt. 1901, 136) und König (Fünf Landschaftsnamen in d. B. 1902) zur Genüge bewiesen. Man braucht also diese Bezeichnung hier 4 10. 17. nicht mit Graetz (G. d. J. II 2, 116) und Hommel (Altisr. Ueberlief. 196) auf Palästina allein zu beschränken; denn die in 4, 9—10 aufgezählten Völkerstämme sind nicht bloss nach Palästina sondern auch nach den andern Provinzen Syriens transportiert worden, wie es die Inschriften Assarhaddons beweisen. Danach ist hier (10) die Bezeichnung sehr richtig. „Die Stämme und Völker, die Asnapar nach Samaria und dem übrigen Abar-nahara u. s. w. verpflanzt hatte".

die von mir geleisteten Liebeserweisungen, die ich dem Hause Gottes und seinen Diensten angetan habe" (13, 14, ebenso auch 22 und 31), und dass ein ägyptischer Höfling der persischen Könige, der für die Renovirung der ägyptischen Tempel durch die Gunst der persischen Könige sorgte, seinen Bericht ebenfals schliesst: „O ihr Götter von Sais, gedenket all des Guten, welches Chor-uta-suten-net, der Oberste der Aerzte, gethan hat." ?

Auch hinsichtlich der Tendenz des erdichteten Briefwechsels von 4, 7—23 hat Kosters Besonderes geleistet. Er meint nämlich, dass der Chronist den Beginn des Mauerbaues, ebenso wie den des Tempelbaues, vorzudatieren gesucht hatte, offenbar um zu zeigen, dass die Juden nicht aus Lässigkeit mit dem Mauerbau bis zur Ankunft Neh. gewartet haben. Sie haben vielmehr schon unter Xerxes (V. 6) und nachher unter Artaxerxes mit dem Mauerbau begonnen, sind aber stets von den Feinden daran gehindert worden. Wie also der Anfang des Tempelbaues nach der Zeit des Kyros verlegt war, so wurde der Anfang des Mauerbaues nicht erst in das zwanzigste Regierungsjahr des Artaxerxes, sondern in ein früheres Regierungsjahr dieses Königs verlegt.

Dass diese Behauptung von lauter Unmöglichkeiten strotzt, sieht man sofort. Wir wollen hier nur Einiges hervorheben.

Erstens: Wenn der Chronist die Grundsteinlegung des Tempels aus dem 18-ten Jahre nach der Rückkehr in das erste Jahr verlegt (Esra 3, 1—7), so hat er dadurch sein Ziel — nämlich die Zurückkehrenden von dem Vorwurf der Gleichgültigkeit gegen den Tempelbau zu befreien — vollständig erreicht. Wenn er aber den Beginn des Mauerbaues, der 97 Jahre nach der Rückkehr stattfand, um ein halbes oder höchstens um ein ganzes Jahrzehnt hinaufschiebt, dann wüsste man wahrlich nicht, worin da eine Ehrenrettung bestehen sollte.

Zweitens müsste doch in einem solchen Document, welches absichtlich zum Zwecke einer Vordatierung kombiniert sein sollte, gerade das Datum nachdrücklicher als alles andere hervorgehoben werden, während dieser Briefwechsel doch gar kein Datum hat. Wie ist es also denkbar, dass der Chronist einen Bericht, den er absichtlich erdichtet haben soll, um den Beginn des Mauerbaues aus dem zwanzigsten Regierungsjahre des Artaxerxes in die

früheren Regierungsjahre dieses Königs zu verlegen, denselben Bericht so ganz ohne jegliches Datum gelassen haben sollte, dass man chronologisch diesen Bericht nur einige Monate vor die Audienz Nehemias (Neh. 2) verlegen zu müssen glaubt (Vrgl. oben)? Mancher launische Exeget ist sehr leicht imstande, die Ereignisse dieses Briefwechsels in die Zeit nach Nehemia zu verlegen. Wo bleibt also die Vordatierung des Mauerbaues?

Drittens: Wenn Tempel- und Mauerbau die beiden wichtigsten Ereignisse bei der Wiederherstellung Israels waren, wie Kosters meint, warum lässt er da den Mauerbau erst von der zweiten Gola beginnen und nicht schon von der ersten, die ca. 90 Jahre ohne Mauer wohnte? Wenn Kosters meint, der Verfasser wolle eben in V. 6 darthun, dass ein solcher Versuch auch schon vor Artaxerxes stattgefunden habe, so bleibt es unbegreiflich, warum er gerade hier von gar keiner Hinderung seitens dieses Königs berichtet, so dass nach den einfachen Worten in Vers 6. zu urteilen, die Anklage der Judenfeinde erfolglos geblieben sei. Wo bleiben übrigens die friedlichen 30 Jahre des Darius nach der Fertigstellung des Tempels? Man muss darüber staunen, wenn man sieht, was für schwere Opfer Kosters seiner wunderschönen Hypothese zuliebe zu bringen bereit ist.

(Fortsetzung folgt.)

Zur Kritik des griechischen und des massoretischen Buches Esther.

Von Dr. J. Scheftelowitz.

(Schluss).

2, 1 זכר את ושתי וכו׳, was Alex., Sin. u. Origenes ganz wörtlich übersetzen: ἐμνήσθη γὰρ τῆς Ἀστὶν καθὰ ἐποίησεν καὶ ὅσα αὐτῇ κατεκρίθη, Der Vat. dagegen καὶ οὐκέτι ἐμνήσθη τῆς Ἀστίν, μνημονεύων οἷα ἐλάλησεν καὶ ὡς κατέκρινεν αὐτήν. Dass οὐκέτι hier nicht ursprünglich ist, beweist das μνημονεύων, wodurch ein vorhergehendes οὐκέτι ἐμνήσθη gänzlich ausgeschlossen ist. Vet. lat. hat diesen Satz ausgelassen, dagegen hat d. Arm. Bib. bereits denselben Fehler, wie Vat. ev oč yavel yišel z Asthinē zi i mti unēr zor xōsecawn na„ und er

erinnerte sich nicht mehr an Asthi, denn er hatte im Gedächtnis, was er zu ihr gesagt hatte". Joseph. XI, 195 setzt den hebr. Text voraus: διακείμενος δὲ πρὸς αὐτὴν ἐρωτικῶς καὶ μὴ φέρων τὴν διάζευξιν, καταλλαγῆναι μὲν αὐτῇ διὰ τὸν νόμον οὐκ ἐδύνατο, λυπούμενος δ' ὡς ἐπ' ἀδυνάτοις οἷς ἤθελε διετέλει.

2, 17 ויסליכה תחת ושתי hat auch ursprünglich in LXX gestanden, was Vet. lat. u. Origenes vorgefunden haben; vet. lat.: et reginam eam fecit pro Vasthi. Origenes: καὶ ἐβασίλευσεν αὐτὴν ἀντὶ Οὐασθεί. In LXX kann es später deshalb ausgefallen sein, weil dieser Zusatz bereits durch II, 2 als selbstverständlich erscheint.

3, 7 fehlt in Vat. בחדש הראשון הוא חדש ניסן. Dass dieses ursprünglich in LXX gestanden hat, beweisen Cod. Sin., Vet. lat. u. Origenes. Sin.: ἐν τῷ μηνὶ τῷ πρώτῳ, αὐτὸς ὁ μὴν Νισάν. Vet. lat.: Mense autem primo neomeniae, qui est Nisan. Auch 3, 12 setzt dieses voraus, wo sämtliche Codices der LXX u. Origenes lesen: μηνὶ πρώτῳ, vet. lat. mense primo, armen.: yamseann arajnum hebr. בחדש הראשן. Hierdurch ist Jahns Annahme, dass das Werfen des Loses im Nisan (3, 7 u. 3, 12) Zusatz des hebr. Textes sei, widerlegt.

6, 8 לבוש המלכות = LXX στολὴν βυσσίνην, letzteres ist verschrieben aus βασιλικὴν, was durch Vet. lat. u. Arm. Bib. bewiesen wird. Vet. l.: stola regalis; armen.: z patmučann zarkhuni „das königliche Gewand". Für βασιλικήν bürgt die Parallelstelle 8, 15. Auch Josephos XI 253 hat מלכות vorgefunden, wenn er dem Sinne nach übersetzt: ποίησον τὴν αὐτὴν ἐσθῆτα σοὶ φοροῦντα, denn σοὶ ist hier der König; und die folgenden Worte des Josephos καὶ περιαυχένιον χρυσοῦν ἔχοντα beweisen dass נתן כתר מלכות בראשו, welches Cod. Sin. u. Origenes übersetzen: καὶ δοθήτω διάδημα βασιλείας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, im Vat. ausgelassen ist. Und dass der Anfang v.H. 6, 8 (יביאו) ursprünglich ist, wird durch die Armen. Bib. bewiesen: bericen zpatmučann zarkhuni „sie sollen bringen das königl. Gewand". Somit ist LXX οἱ παῖδες τοῦ βασιλέως sekundär.

6, 9 u. 11 ist das Hiph. von רכב „reiten lassen" = LXX ἀναβιβάζειν ἐπὶ τὸν ἵππον ebenso Gen. 41, 43; Ex. 4, 20; II Chr. 35, 24). ἀναβιβάζειν heisst eigentlich „aufsitzen lassen", daher ist der Grieche gezwungen, die hebr. Construction „reiten lassen durch die Strassen der Stadt" zu umschreiben. Deshalb wird in 6, 9 ברחוב העיר zum Verb. der zweiten Satzhälfte וקראו, bezogen (LXX: καὶ κηρυτσέτω

διὰ τῆς πλατείας τῆς πόλεως), dagegen in 6, 11 ein neues Verbum (διῆλθεν) eingesetzt.

7, 3 ועמי LXX Alex., Sin.: καὶ ὁ λόγος μου; Arm. Bib. ev ban imoy „und mein Wort" verschrieben aus ὁ λαός μου, wie Vat. richtig liest.

8, 5 בעיניו = Cod. Alex. u. Origenes: ἐνωπιόν σου; Vet. lat. in conspectu tuo, armen. araji kho. Dagegen haben es Cod. Vat. und Jahn ausgelassen.

Dass 8, 9 Vat. τοῦ αὐτοῦ ἔτους aus τοῦ αὐτοῦ μηνός verschrieben ist, geht nicht nur aus 3, 12 hervor, sondern wird auch von Alex. u. Lucian und Vet. lat. (ipsius mensis) bezeugt.

8, 12 הוא אדר = LXX u. Lucian: ὅς ἐστιν Ἀδάρ; Vet. lat. id est Adar; armen. amsoin Adaray. Hiedurch ist Jahns Annahme, dass „הוא אדר später hinzugesetzt ist", widerlegt.

Vom Satz 9, 4 ist der Schluss nur noch in Cod. Sin. u. Origenes erhalten: ἐμεγαλύνετο γὰρ Μαρδοχαῖος πορευόμενος = כי האיש מרדכי הולך וגדול, während LXX: προσέπεσε γὰρ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως ὀνομασθῆναι ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ die hebr. Ausdrucksweise 9, 4 ושמעו הולך בכל המדינות frei wiedergiebt.

Dass in 9, 6—10 ursprünglich wie im Hebr. zehn und nicht elf Namen wie in LXX aufgezählt waren, beweist LXX 9, 10: τοὺς δέκα υἱούς ebenso 9, 13; Josephos XI 289: καὶ τοὺς δέκα τοῦ Ἀμάνου παῖδας ἀνασταυρῶσαι.

9, 28: היום האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה עיר ועיר, in LXX befindet es sich in 9, 27 u. zw. Vat.: αἱ δὲ ἡμέραι αὗται μνημόσυνον ἐπιτελούμενον κατὰ γενεὰν καὶ γενεὰν καὶ πόλιν καὶ πατριὰν καὶ χώραν. Dieser Text ist korrumpirt. Dass μνημόσυναι ἐπιτελούμεναι zu lesen ist, bezeugen Alex. u. Lucian. Ferner war ursprünglich die Reihenfolge κατὰ γενεὰν καὶ γενεὰν καὶ πατριὰν καὶ πόλιν καὶ χώραν. Denn so steht es im Alex., in Vet. lat. (per progeniem et patriam et civitatem et regionem), in der armen. Bib., wo jedoch πατριὰν ausgefallen ist (yazgs azgs i khalakhs ev i gawars). LXX γενεά = hebr. דור z. B. Gen. 6, 9; 7, 1; 9, 12; 15, 16. πατριά = משפחה z. B. Ex. 6, 15; Lev. 25, 10; Deut. 29, 17; Jos. 22, 32. πόλις = עיר stets. χώρα = מדינה z. B. 1, 1. 22; 2, 3; 3, 12. 14; 4, 3; 8, 9. 11. 17; 9, 12. Also im ältesten LXX Text hatte bereits die Umstellung von καὶ χώραν καὶ πόλιν stattgefunden.

LXX 9, 30 (= hebr. 9, 31) ist sehr fehlerhaft. Das unverständliche ἔστησαν ἑαυτοῖς καθ' ἑαυτῶν kann nur entstanden sein aus der Verschmelzung der beiden hebr. Sätze קים עליהם (=ἔστησαν ἑαυτοῖς) und קימו על נפשם (= ἔστησαν καθ' ἑαυτῶν), was das Armenische bestätigt „kacucin iureanc aranjinn ev uxtecin iureanc uxt", „sie setzten es für sich selbst fest, sie trafen für sich die Bestimmung". Der Schluss von LXX 9, 30 κατὰ τῆς ὑγιείας ἑαυτῶν καὶ τὴν βουλὴν αὐτῶν ist ganz sinnlos; deshalb fehlt es im Armen. Text. Dagegen überliefert uns Origenes 9, 31 eine ganz wortgetreue Uebersetzung: τοῦ κυρῶσαι τὰς ἡμέρας τῶν Φουρουρεὶμ τούτων κατὰ τὸν χρόνον αὐτῶν, καθὼς ἐκύρωσεν ἐπ' αὐτῶν Μαρδοχαῖος ὁ Ἰουδαῖος καὶ Ἐσθὴρ ἡ βασίλισσα, καὶ καθὼς ἀνέστησαν περὶ τῆς ψυχῆς αὐτῶν καὶ περὶ τοῦ σπέρματος αὐτῶν, τὰ ῥήματα τῶν νηστειῶν καὶ τῶν κραυγῶν αὐτῶν. Dass in 10, 1 der Vat. das Objekt τέλη (= hebr. מס) ausgelassen hat, ergiebt nicht nur der Zusammenhang, sondern wird auch von Cod. Alex. u. Sin., von Origenes u. Lucian bezeugt (τέλη). Jahn jedoch hat es ausgelassen.

In 8, 17 ist καὶ Ἰουδάϊζον Glosse zu περιετέμοντο, was eine sinngemässe Uebersetzung von מתיהדים ist. Josephos, der dieses (XI 285) wörtlich übersetzt, hat es nicht: πόλλα καὶ τῶν ἄλλων ἐθνων διὰ τὸν ἐκ τῶν Ἰουδαίων φόβον περιτεμόμενα τὴν αἰδῶ. Selbst Jahn gesteht an vielen Stellen zu, dass LXX den Text willkürlich geändert oder etwas hinzugesetzt habe. „αὐτοῦ καὶ am Schluss von 1, 8 ist mit Lucian u. hebr. Text zu streichen" (p. 6).

Zuweilen ergänzt LXX der Deutlichkeit halber ein Subjekt oder Objekt. Dass in 6, 8 οἱ παῖδες τοῦ βασιλέως nicht ursprünglich ist, geht aus der Armen. Bibel hervor. In 6, 1 bekundet bereits das grosse Schwanken der Lesart, dass das Object zu καὶ εἶπε sekundär sei. Im Griech. erfordert hier εἶπε unbedingt ein Objekt, deshalb ist später ein solches hinzugesetzt. Vat. u. Origenes: διακόνῳ, Alex. u. Sin.: διδασκάλῳ, Josephos XI 248: γραμματέα. Vet. lat. lector; armen. dprapetn „Kanzler".

Die Construction von 9, 25 ist deswegen umgeändert, weil man, da das Femin. ובבאה nur durch καὶ ὡς εἰσῆλθον hätte wörtlich wiedergegeben werden können, dem griech. Texte nach nur dasselbe Subjekt wie im vorhergehenden Satze vermutet hätte, was gänzlich unsinnig wäre.

Zu Vers 1, 22 ist die peinlich an den hebr. Text sich haltende syrische Uebersetz. zu beachten, LXX u. Vet. lat.

umgehen hier die Schwierigkeiten durch Kürzung und Auslassung. Ueber 2, 9 vgl. J. Grünthal: Syr. Uebers. z. Esther, Breslauer Diss. 1900, p. 28.

In folgenden Fällen nimmt Jahn an, dass der LXX-Text sekundär sei. „In 1, 11 hat LXX מלכה falsch als Infin. gelesen (p. 7). LXX übersetzt 1, 17 יצא דבר המלכה ganz sinnlos durch διηγήσατο αὐτοῖς τὰ ῥήματα τῆς βασιλίσσης, daher hält Jahn „διήγησατο für verschrieben aus διηγήσονται“ (p. 10). ἀρχόντων 1, 18 ist nach Jahn Zusatz. „Uebrigens ist wohl noch in LXX nicht alles ursprünglich“ (zu 3, 12 p. 25). In 6, 2 „las LXX falsch“ (p. 31). In 6, 11 scheint παντὶ Zusatz zu sein“ (p. 41). „τὰ σώματα in 9, 14 halte ich für einen Einschub“ (p. 61). In 8, 5 ist ἐξαπεσταλμένα Zusatz“. Der apokraph. Brief des Königs in Cap. 3 u. die Gebete des Mordechai u. der Esther in Cap. 4 sind selbst nach Jahn sekundär, „sie sind später hinzugesetzt“. LXX 9, 1 ist nach Jahn corrumpirt. Auf manche andere corrumpirte Stellen dieses griech. Buches hat Jacob Z. A. W. X, 263—266 hingewiesen.

c) Auf einzelnen corrumpirten LXX-Stellen beruhen auch Jahns theologische Beweise, die er für seine Theorie ins Treffen führt, welche wir ebenfalls prüfen wollen. So ist nach Jahn folgender Umstand für die Ursprünglichkeit des griech. Textes entscheidend. Im hebr. Text 2, 7 heisst es: „Und er hatte die Hadassah erzogen, d. i. Esther, die Tochter seines Oheims, denn sie hatte weder Vater noch Mutter, und das Mädchen war schön von Gestalt und lieblich von Ansehen, und als ihr Vater u. ihre Mutter gestorben, hatte sie Mordechai zu seiner Tochter angenommen“. Die LXX 2, 7 übersetzt dieses abweichend: καὶ ἦν τούτῳ πατὴρ θρεπτή, θυγάτηρ A, ἀδελφοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ ὄνομα αὐτῇ Ἐσθήρ. ἐν δὲ τῷ μεταλλάξαι αὐτῆς τοὺς γονεῖς ἐπαίδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα καὶ ἦν τὸ κοράσιον καλὸν τῷ εἴδει. Dies γυναῖκα muss sicherlich später eingesetzt sein, denn die Vetus lat. und Origenes haben noch θυγατέρα gelesen, Vet. lat. nutrivit eam ut filiam propriam, Orig. II, 15: ἣν ἔλαβε αὐτῷ εἰς θυγατέρα. und ausserdem wird auch in LXX im Schluss von 2, 7 und ebenso 2, 9 ausdrücklich bemerkt, dass sie κοράσιον „Jungfrau“ sei, was die armen. Bibel durch aljik „Jungfrau“ richtig übersetzt. Und bei Josephos XI 198 heisst es: συναχθεισῶν δὲ πολλῶν ηὑρέθη τις ἐν Βαβυλῶνι κόρη τῶν γονέων ἀμφοτέρων ὀρφανή, παρὰ τῷ θείῳ Μαρδοχαίῳ τρεφομένη. Hieronymus 2, 7: qui fuit nutritius filiae fratris sui Edissae, quae altero

nomine vocabatur Esther — — — mortuisque patre eius ac matre Mardochaeus sibi eam adoptavit in filiam. Also sämtliche Uebersetzungen stimmen darin überein, dass Esther als Jungfrau in den Harem des Königs gekommen ist. Was sagt aber Jahn dazu? „H. setzte statt der Esther als Pflegetochter den Mardochai als Pflegevater, weil bei ihm folgt: Er nahm sie sich zur Tochter und dasselbe nicht zweimal gesagt werden sollte; LXX dagegen: Er erzog sie sich zum Weibe; letzteres erregte Anstoss und wurde darum in H. geändert. Jacob Z. f. A. W. X. will freilich θυγατέρα statt γυναῖκα setzen; aber was ist denkbarer, dass aus der Frau die Tochter, oder dass aus der Tochter die Frau gemacht wurde? für ersteres ist ein Grund aufzufinden, für letzteres nicht; Lucian lässt diesen ganzen Zusatz fort, weil er nach der Fassung von A. Anstoss daran nahm". Man versteht nicht recht die Logik Jahns, warum der hebr. Text an einem ursprünglichen Satz: „und er erzog sie sich zum Weibe" Anstoss genommen hätte. Zunächst nimmt Jahn (p. X) an, dass selbst der Uebersetzer des LXX-Textes „ein frommer Jude" gewesen sei, und ein solcher wird auch dann sicherlich der Verfasser des eigentlichen hebr. Originals gewesen sein, und trotzdem sollen beide etwas dem Judenthum Anstössiges niedergeschrieben haben! Ueberhaupt liegt auch nach dem jüd. Gesetze keine strafbare Handlung vor, wenn eine Jungfrau nicht von ihrem ersten Verehrer, sondern vom König geheiratet wird. Angenommen, sie wäre nun nicht als Jungfrau, sondern als Eheweib in den Harem des persischen Königs gekommen, so hätte auch dann H. keinen Grund gehabt, den Text zu ändern, da ja im A. T. ähnliche Vorfälle häufig erzählt werden. So berichtet uns sogar das A. T., dass die Frauen der jüd. Stammväter, des Abraham und des Isaak, von dem Philisterkönig vorübergehend in Besitz genommen sind (vgl. Gen. 1, 20 u. 26). Und sogar der Talmud, der mit einer Strenge die Ehegesetze bis ins kleinste geregelt hat, scheut sich nicht eine späte Legende wiederzugeben, wonach Esther ursprünglich die Frau des Mordechai gewesen sei und selbst noch als Königin mit Mordechai ehelich verkehrt habe.

Ausschlaggebend für die Priorität der LXX ist nach Jahn auch folgendes: Im hebr. Text 9, 10 heisst es: „Sie töteten die 10 Söhne Hamans, aber an die Beute legten sie nicht ihre Hand"; ebenso in der Parallelstelle 9, 15: „Und sie töteten in Susa 300 Mann, aber an die Beute legten sie

nicht ihre Hand". Nun ist in LXX 9, 10 die Negation οὐδὲν ausgelassen, so dass dort am Schlusse nur διήρπασαν, dagegen in 9, 15 ganz richtig: οὐδὲν διήρπασαν steht. Jahn schliesst hieraus folgendes: „Höchst instructiv für die Priorität der LXX ist, dass die Juden nach LXX bei ihrem Morden auch plünderten, was sie nach dem hebr. Text nicht thun; rauben und plündern erschien den späteren Juden als zu gemein, und darum wurde die Negation hinzugesetzt. Jacob Z. f. A. W. X will in LXX οὐδέν vor διήρπασαν einsetzen, es ist aber nicht zu begreifen, warum man die Negation gestrichen haben sollte; anders und mit H. übereinstimmend in dem wahrscheinlich später eingesetzten Vers 9, 15". Also die Parallelstelle, die gerade beweist, dass gleichfalls in 9, 10 die Negation gestanden haben muss, ist sekundär. Origenes überliefert uns auch in 9, 10 die Negation καὶ ἐν τοῖς σκύλοις οὐκ ἀπέστειλαν τὰς χεῖρας αὐτῶν. Hier hat Jahn angenommen, dass der hebr. Text abgeschwächt habe, und dass die wahre Rachsucht sich noch in LXX unverfälscht zeige. Dieses steht aber ganz im Widerspruch zu dem, was Jahn 8, 11 gesagt hat: „Nach LXX erhalten die Juden die Erlaubnis, nach ihren Gesetzen zu leben, einander zu helfen und mit ihren Feinden nach Gutdünken zu verfahren. Nach H. dagegen wird ihnen gestattet, sich zusammenzurotten, für ihr Leben einzustehen, zu vertilgen und zu vernichten alle Mannschaften von Volk und Stadt, die sie bedrängen würden, Kinder und Weiber und ihre Habe zu plündern; welcher Text ist hier der ursprüngliche, und welcher der durch Rachsucht vermehrte und gesteigerte? Etwas Ueberladeneres als dieser Vers nach H. lässt sich kaum denken; oder meint man, dass LXX abgeschwächt hat? Das lag wahrlich nicht im Charakter des nachmakkabäischen Judenthums". Hierbei hat Jahn gänzlich übersehen, dass dieser ihm anstössige Wortlaut in H. 8, 11 aus dem Edikt des Haman genommen ist, das er (3, 13) gegen die Juden hat ergehen lassen. In LXX sind H. 3, 13 u. 8, 11 zu weitschweifigen Edikten umgearbeitet worden. Dieses alles beweist zur Genüge, dass die LXX des Esterbuches den massoretischen Text zur Grundlage hat, dass sie vielfach frei übersetzt, an manchen Stellen corrumpiert ist, viele Zusätze enthält und manches ausgelassen hat. Auch im griech. Danielbuch finden sich späte Zusätze. So sind hierin die Susannageschichte, das Gebet und der Lobgesang, sowie die Geschichte von Bel und dem Drachen nicht ur-

sprüngliche Bestandtheile des hebräischen Danielbuches, vgl. C. Julius, Die griech. Danielzusätze, Freiburg 1901.

II.

Die LXX hat bereits die altpersischen Fremdwörter im massoretischen Text vorgefunden, von denen sie manche nicht mehr verstanden hat. 1, 3 u. 6, 9: הפרתמים ושרי המדינות, wo das erste Wort (= ap. fratama) gerade die pers. Verhältnisse charakterisiert (vgl. des Verfassers: Ar. i. A. T. 27) wird von LXX übertragen durch ἐνδόξοις καὶ τοῖς ἄρχουσι τῶν σατραπῶν. Das ἔνδοξοι entspricht begrifflich vollkommen dem פרתמים. Jahn aber, der dafür נכבדי in den hebr. Text setzt, erklärt: „H. ist überladen, פרתמים fehlt in LXX, es sollte an Stelle von שרי המדינות treten, doch ist wie oft beides neben einander stehen geblieben". Die syr. Uebersetzung hat dieses pers. Wort zu פרתויא „Parther" corrumpiert, jedoch verstand sie noch dieses Wort, indem sie es glossiert durch רבנא דמלכא. Vergebens sucht man nach einem Grund, warum Jahn für das pers. גנזי in 3, 9 das gleichfalls pers. גנזך setzt. Der hebr. Ausdruck für גנזי ist לשכה, נשכה, was ja von LXX gewöhnlich durch das auch hier für גנזי verwendete γαζοφυλάκιον wiedergegeben wird; vgl. II Reg. 23, 11; Esr. 10, 6; Neh. 3, 30; 10, 38; 12, 44; 13. 4 ff; Ez. 40, 17. Dagegen hat LXX für גנזך I Chr. 28, 11 Ζάχχον (Var. Ζάχχω), das aus Γανζοχ corrumpiert ist.

1, 6 lautet im massor. Text: „Auf einem Steinpflaster von Alabaster und weissen Marmor und mit דר und mit סחרת". דר ist nun = altiran dara np dur, ai. hāra „Perle" (Ar. i. A. T. 42); es wird von LXX durch λίθος πινυίος übersetzt, was auch Jahn stehen lässt. סחרת, dessen Endung das bekannte hebr. Suff. eth ist, ist altiran. suχra np. surχ, sur, surγāb „roth, rothe Farbe, Purpur", so dass also der Schluss von 1, 6 zu übersetzen ist: „Mit Perlen und mit Purpurfarbe". Die LXX hingegen hat für das letzte Wort, das sie nicht mehr kannte, einen ganzen Satz: στρωμναὶ διαφανεῖς ποικίλως διηνθισμέναι, κύκλῳ ῥόδα πεπασμένα (Var. πεπλασμένα) „Schimmernde Teppiche, die bunt mit Blumen verziert waren, und ringsherum waren Rosen hineingestickt (Var. künstlich gearbeitet)"[1]). Jahn erklärt nun ohne weiteres die LXX für primär, wogegen „H. durch Verkürzung und Corruption des Griechischen entstan-

[1]) Betreffs der Entstehung dieses griech. Satzes vgl. Jacob, Z. A. W. X, 270.

den" sei. סחרת ist nach seiner Behauptung aus סחרים verschrieben, und dieses soll dem gr. πεπασμένα (bezw. πεπλασμένα) entsprechen. סחרים könnte aber nur bedeuten „die rings umhergehenden, die umherziehenden, bereisenden, die Kaufleute", und die von Jahn willkürlich angenommene Bedeutung „umgebend" hat, weder πεπλασμένα noch סחרים. Nebenbei wird διαφανεῖς durch דקות „dünn, zart" übertragen, was ebenfalls falsch ist, vgl. Exod. 30, 34: ולבנה זכה = LXX: καὶ λίβανον διαφανῆ.

In 1, 20 findet sich das persische Wort פתגם „Entgegnung, Bescheid", was LXX an dieser Stelle mit νόμος dagegen in Eccl. 8, 11 mit ἀντίῤῥησις „Entgegnung" und in Dan. 4, 14 mit ὁ λόγος übersetzt. Jahn sagt: „H. unterliegt auch hier dem Verdacht, persische Wörter eingesetzt zu haben", und deshalb hat sein Urtext das ebenfalls persische דת.

Das persische Wort פתשגן „Benachrichtigung", (3, 14; 4, 8; 8, 13) entspricht altiran patisanhana, pali. patisāsana, ai. pratiçāsana „Botschaft, Benachrichtigung", arm. Lehnw. patasxani, phl. pasaxo, np. pasux „Antwort" aus altiran. patisahvan (vgl. Ar. i. A. T. p. 52). Die LXX übersetzt es in allen drei Stellen durch ἀντίγραφον. Jahn sagt: „Auch hier dürfte das persische פרשגן — so ist es zu schreiben — später eingesetzt sein", und ändert es demgemäss in משנה um. Woher aber weiss Jahn, dass das echt persische פתשגן in H. aus פרשגן verschrieben sei? פתשגן kommt allerdings nur im Buche Esther vor, was auf Alterthümlichkeit hinweisen würde, da die in späterer Zeit geläufige persische Form פרשגן gewesen ist. Daher übersetzt auch die syr. Bibel unser Wort durch פרשגנה.

אחשדרפנים ist 3, 12 = LXX στρατηγοί, dagegen 8, 9 u. 9, 3 = σατράπαι, Jahn hat dafür נשיאים bezw. רוזנים, trotzdem sonst nie στρατηγοί, bezw. σατράπαι seinen hebr. Ausdrücken entsprechen.

In 8, 10 lautet der hebräische Text ביד הרצים בסוסים רכבי הרכש האחשתרנים בני הרמכים „Durch berittene Curiere, die ritten auf königlichen Rossen, welche aus den Gestüten stammen". Dass dieses vollkommen die Achaemenidenzeit charakterisiert, und dass אחשתרנים und רמך echt persische Worte sind, habe ich in Ar. i. A. T. p. 30, 39 u. 52 nachgewiesen. Diese beiden Fremdwörter, die nur in Esther vorkommen, und die bereits der Talmud nicht mehr verstanden hat, sind in LXX ausgelassen, da sie ihnen ebenfalls unverständlich waren. Der Syrer übersetzt אחשתרנים

fälschlich durch „Reiter“. Dagegen Jahn: „רצים בסוסים in H. ist eine lächerliche Zusammenstellung. Durch den Aufputz mit zwei fremdländischen Wörtern, welche beide nicht genügend zu erklären und vielleicht beide nach dem Hörensagen corrumpiert sind, am Ende des Verses in H. sucht der Interpolator der Erzählung exotischen Anstrich zu geben. Die famosen „Söhne der Gestüte“ sollte man doch endlich zu den Akten legen. Auch hier hat nicht LXX gekürzt, sondern H. hat die Zusätze gemacht, um die Darstellung zu persifizieren“. Was nicht zu seiner Hypothese stimmt, legt Jahn also ad acta!

In Persien herrschte die Sitte, dass die Hofleute und alles, was mit dem Hofe zu thun hatte, sich in den Vorhöfen des Palastes zu Susa aufhielten, vgl. Herodot III 117. 120. 140. Und dieser Aufenthaltsort hiess bei den Persern αἱ βασιλέως θύραι (vgl. Herodot III 117. 120. 140. Xenophon Anab. I 9, 3; II 5, 31; Xenoph. Cyr. 8, 1, 8; Hellen. 1, 6, 7; np. dar, arm. durn, „Thür, königlicher Hof“). Diesen persischen Ausdruck (ap. duwara) giebt H. ganz wörtlich durch שער המלך wieder und wird von LXX richtig übersetzt durch αὐλή „Hof, königl. Hof“ und von dem Armenier durch tun thagavorin „königlicher Wohnsitz“. Schon aus 2, 19 kann man erschliessen, dass αὐλή die letztere Bedeutung im Estherbuch hat. Trotzdem hat Jahn חצר. Nun wird von Mordechai berichtet: וישב בשער המלך „er hielt sich im Vorhof des Palastes auf“, d. h. er war ein Beamter des Königs (2, 19. 21; 3, 2—4; 5, 13; 6, 10. 12). Die LXX übersetzt diesen Ausdruck daher inhaltlich ganz richtig: „Und Mordechai diente im Hofe“. Jahn, der diese persische Sitte nicht kannte, sagt p. 16 hierzu folgendes: „Nach LXX befindet sich Mordechai im Dienste des Königs und hat darum die Befugnis, sich im königlichen Hofe aufzuhalten; nach H., welchem diese dienstliche Stellung eines Juden unwürdig schien, hält er sich vor dem Hofe, im Thore auf. Was ursprünglich ist, kann nicht zweifelhaft sein“. Diese Uebersetzung der LXX bezeugt aber nur, dass H. primär ist. Hiermit sind Jahns Beweise, dass die persischen Wörter in H. sekundär seien, erledigt. Nur erwähnt sei, dass er גנזי, דת (allerdings in der veränderten Form גנזך) und דר stehen lässt[1]).

[1]) Es sei mir gestattet, hier noch einzelne Bemerkungen zu den persischen Zuständen, die ich in Ar. i. A. T. erörtert habe, nachzutragen:

Das Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung.

Von Dr. **M. Güdemann.**

III.

(Fortsetzung).

Diese Voraussetzungen kann man in zwei Gruppen teilen: in subjective und objective. Die ersteren beruhen auf religiöser Ueberzeugung. Wie sich diese aber jeder wissenschaftlichen Discussion entzieht, so sollte sie auch nicht den Ausgangspunkt und die Richtschnur einer solchen bilden. Ob diese Norm von den christlichen Autoren,

---

Eine ähnliche Episode wie Esther 6, 1—10 (p. 29) berichtet uns Herodot III, 140—141 vom Perserkönig Darius. Ueber die Verleihung von Purpurmänteln von Seiten der Achämeniden (p. 15) vgl. noch Herod. IX, 22; Xenophon, Anab. I, 2, 16, Kyrop. VI, 4, 1; VIII, 2, 8; VIII, 3, 3. Dass am Ende der königl. Mahlzeit nur die Kebsweiber und Buhlerinnen dablieben (p. 23) berichtet auch Herodot IV, 18—20. Und das Verhältnis des Königs Xerxes zu Esther, wie es in 5, 2—7 und 7, 2—3 geschildert wird, hat seine Parallele in Herodot IX, 109: „Und da er (Xerxes) auch an der Artaynte seine Freude hatte, forderte er sie auf, sich zu erbitten, was sie nur zu erhalten wünsche, denn sie werde alles, was sie verlange, erhalten. Sie aber sprach darauf zu Xerxes: Wirst du wohl mir geben, um was ich dich bitte? Dieser versprach es ihr und beschwor es ihr." Die in p. 27, Zeile 15 erwähnten sieben Richter werden auch in Esr. 7, 14 und in einer zu Erythrä gefundenen griech. Inschrift genannt. Diese königlichen Richter bilden zugleich den Rat des Königs, vgl. Herodot III, 31 u. Xenoph. Anab. I, 6, 4. Zu p. 28, Zeile 18 vgl. noch Herodot VI, 97, wo Datis im Auftrage des Perserkönigs den fliehenden Bewohnern der Insel Delos, die der Sitz des Apollo- und des Diana-Cultus war, verkündet: „Es ist mir vom Perserkönig also aufgetragen, das Land, in welchem die beiden Götter geboren sind, in keiner Weise zu beschädigen, ebensowohl das Land selbst wie dessen Bewohner", Zu p. 29, Zeile 18 vgl. auch Herodot III, 140 u. VIII, 85. Zu p. 30, Zeile 11 vgl. Herodot IV, 69: „Es lässt aber der König nicht einmal die Söhne derjenigen, welche er umbringen lässt, am Leben, sondern alles Männliche tötet er, dem Weiblichen aber thut er kein Leid an." Die persische Sitte, vor Würdenträgern niederzuknieen und sich auf den Boden zu werfen, was in Esther 3, 2—4 erwähnt wird, wird auch von griech. Schriftstellern überliefert, vgl. Xenophon Cyr. VIII, 3, 14; Anabasis I, 6, 10; Herodot I, 134. Arrian: Anab. II, 12, 3; Curt. VIII, 20. Ebenso wie die Perser den Keilinschriften gemäss ihren höchsten Gott, Ahuramazda, baga wazarka „grosser Gott" nannten, was im assyrischen ilu rabbu übersetzt wird, so bezeichnen auch die persischen Provinzialbeamten in Esr. 5, 8 den Gott der Juden dem der Tempel zu Jerusalem geweiht war, mit אלהא רבא. Zu Esr. 5, 17 u. 6, 1—2 vgl. auch den Papyrus Golenischeff, nach welchem der Fürst von Gebal gleichfalls im Archiv nachsuchen lässt, um festzustellen, wie das Verhältnis zu Aegypten gewesen sei.

welche das Judenthum der neutestamentlichen Zeit behandeln, hinlänglich beachtet wird, mögen ein paar Beispiele darthun. O. Holtzmann (Religionsgeschichtl. Vortr. S. 115) sagt von Jesus: „Es ist eine feste geschichtliche Tatsache, dass Jesus durch sein Wort Kranke geheilt hat; es ist eine feste geschichtliche Tatsache, dass Jesus nach seinem Tod seinen Jüngern als der auferstandene Herr erschienen ist. Aber nicht dadurch sind sie zum Glauben an ihn als den Messias gekommen. Das Göttliche will nicht als etwas Besonderes neben dem Menschlichen, es will gerade in der menschlichen Eigenart Jesu gefunden sein". Ich bin weit davon entfernt, an diesen Behauptungen, sei es in ihrer Gesammtheit, sei es an einzelnen von ihnen Kritik zu üben, aber dass sie, trotz der Bestimmtheit, womit sie ausgesprochen sind, doch nur den Glauben, also etwas ganz Subjectives, zur Grundlage haben, kann nicht bezweifelt werden, ist auch in ihnen selbst angedeutet. In einem weiteren Satze eben desselben Vortrages heisst es von dem Christgläubigen: „Da fliesst ihm die Gestalt Jesu notwendig mit dem Bilde seines Gottes zusammen"[1]). Auch hierüber masse ich mir kein Urtheil an, ich würde damit die Grenze meiner Untersuchung überschreiten; wohl aber halte ich die Frage für durchaus berechtigt: Ueberschreitet H. nicht seinerseits die Grenze, die ihm durch seinen subjectiven Glaubensstandpunkt gesetzt ist, wenn er allein von diesem Standpunkte aus die mit Jesu gleichzeitigen Vertreter des Judenthums kritisiert und z. B. einige Zeilen vor dem zuletzt angeführten Satze wörtlich sagt: „Er (Jesus) wusste, dass er eine Gerechtigkeit kannte, die höher war, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten. Für ihn war die Gerechtigkeit aus einer Sache der Formen ganz und gar eine Sache des Charakters geworden". Die „Gerechtigkeit", von der hier die Rede ist, würde erfordern, anzuerkennen, dass sie auch bei den Pharisäern und Schriftgelehrten keine Formsache, sondern ganz und gar eine Sache des Charakters gewesen ist. Wenigstens darf man diesen Anspruch an Vorträge stellen, die sich nicht religiöse, sondern religionsgeschichtliche nennen, denn gerade hier gilt die voraussetzungslose For-

[1]) Diese und die folgenden durchschossenen Stellen finden sich so auch in der Vorlage.

derung des Audiatur et altera pars. Dass ihr aber von den christlichen Darstellern der neutestamentlichen Geschichte nicht genügt wird, ja dass ihr von einem so ausgesprochen subjectiven Standpunkte gar nicht Genüge geschehen kann, zeigt dieses Beispiel deutlich genug. Ich füge demselben noch ein anderes hinzu. Harnack (Wesen des Christent., 5. Aufl., S. 81) sagt über das „Sohnesverhältniss" Jesu: „Das ist sein Geheimniss, und keine Psychologie wird es erforschen". Und gleich darauf: „Hier hat alle Forschung stille zu halten". Auch diese Sätze entziehen sich meiner Kritik, aber von voraussetzungsloser Wissenschaft ist in ihnen keine Spur enthalten. Ist man aber auf diesem Standpunkte berechtigt, ja nur im Stande, das Judenthum der Zeit Jesu zu begreifen? Und dies ist doch nothwendig, wenn man es den Thatsachen entsprechend darstellen will. Es fehlt denn auch nicht viel, dass Harnack in einen ganz mittelalterlichen Ton verfällt, indem er von der „Verwerfung" Jesu durch das jüdische Volk redet (das. S. 31), und in einer neueren Schrift (Die Mission und Ausbreitung des Christentums in d. ersten 3 Jhrh. S. 50) dies noch schärfer ausdrückend zu der Consequenz gelangt: „Das jüdische Volk hat durch die Verwerfung Jesu seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoss versetzt". Dies ist nicht mehr die Sprache ruhiger wissenschaftlicher Untersuchung, sondern die einer eifervollen Predigt, die sich auf ein vaticinium ex eventu stützt, der man aber eine richtige Bemerkung Baldensperger's (Das spätere Judenthum als Vorstufe des Christenthums, S. 18) entgegenhalten könnte: „Für die Weiterentwickelung des menschlichen Geistes fallen Zahlen oder Majoritäten sehr wenig ins Gewicht".

Von dem hier nachgewiesenen subjectiven Standpunkte ist es gewiss nicht leicht möglich, selbst über die Persönlichkeit Jesu und die Anfänge des Christenthums geschichtliche Klarheit zu erlangen, und man muss Graetz Recht geben, wenn er (Gesch. III, 283) sagt: „Noch hat sich aber die kritische Schule nicht an die Aufgabe gemacht, das Authentische im Leben Jesu von dem Mythischen und Tendenziösen auszuscheiden. Sie scheut die Desillusion". Aber wie dem auch sein mag, die Darstellung des Judenthums zur Zeit Jesu wird der christlichen Forschung gewiss nicht gelingen, so lange sie ganz nach subjectivem Ermessen an dem einen Punkte „stille hält", und an die anderen mit Voraussetzun-

gen, die der christlichen Dogmatik entlehnt sind, herantritt. An diesem Punkte scheitert die christliche Darstellung des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter.

Die Heidenkirche hatte es sich dem Judenthum gegenüber bequem gemacht. Sie hatte ganz einfach den Anfang des Christenthums bis an den Anfang der Schöpfung hinaufgerückt, und was dazwischen lag, also auch die Geschichte Israels und das Alte Testament für sich selbst in Anspruch genommen. Das war ein ungeschichtliches Verfahren, eine blosse Fiction, aber es lag darin Methode. Der Advent und die einer falschen Lesung von Jes. 45, 8 sich bedienende Rorate-Messe giebt dieser Fiction noch heute kirchlichen Ausdruck. Harnack (a. a. O.) sagt über diesen Punkt: „Eine solche Ungerechtigkeit wie die der Heidenkirche gegenüber dem Judentum ist in der Geschichte fast unerhört". Im Grunde aber hat sich in dieser Hinsicht im Laufe der Zeit wenig geändert. Die Kirchenväter, wie die Reformatoren und spätere christliche Autoren hatten für das Alte Testament nur eine christlich-dogmatische Auslegung, man versuchte, das „Christliche" in den Psalmen u. s. w. nachzuweisen, ohne zu bedenken, dass was man so als das Christliche nachgewiesen zu haben glaubte, thatsächlich jüdisch war. Dieses Bedenken konnte allerdings denen nicht aufstossen, die lediglich von ihrem Glaubensstandpunkt ausgingen. Da der Glaube Berge versetzen kann, so kann er auch ein geschichtliches Datum um tausend oder zweitausend Jahre zurückverlegen, das auserwählte Volk Israel in sein Gegentheil verkehren und das Christenthum an seine Stelle setzen. Für den Glauben giebt es keine Chronologie und keine Litteraturgeschichte. Aber operiert Harnack anders, wenn er von dem Verfahren der Heidenkirche, das er eben erst als eine unerhörte Ungerechtigkeit bezeichnet hat, im Handumdrehen bemerkt: „Aber auf einer höheren Stufe stellt sich die Sache anders dar", und die Ungerechtigkeit, wie erwähnt, mit der „Verwerfung" Jesu entschuldigt? Wie ist das möglich? Wie kann was unerhört, ungerecht ist, sich auf einer höheren Stufe anders darstellen? Eine solche Behauptung ist unvereinbar mit wissenschaftlicher Forschung, deren Grundbedingung ist, die geschichtlichen Erscheinungen für sich sprechen zu lassen, nicht aber, sie in den Schraubenstock von Vorstellungen und Anschauungen einzuzwängen, mit denen sie nichts zu thun haben. Die wissenschaftliche

Exegese der Gegenwart erblickt denn in der That in den Psalmen u. s. w. nichts Christliches, und erklärt das Alte Testament nicht in christologischem Sinne. Was aber das Judenthum betrifft, so hat man zwar aufgehört, es — wie Baldensperger a. a. O. S. 1 sagt — als etwas „Negatives, als eine Parenthese, durch welche die ideale religiöse Entwicklungslinie unterbrochen wurde", anzusehen. Aber die Bezeichnung desselben als der „Vorstufe des Christenthums" besagt in positiver Wendung wiederum dasselbe und verleitet dazu, das Judenthum und seine Vertreter durch die Brille christlicher Dogmatik zu betrachten, wobei kein achromatisch-geschichtliches, sondern ein im krankhaften Zustande der Chromatodysopsie sich ergebendes Bild vom Judenthume gewonnen wird.

So beschliesst Schlatter in „Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel" das Lebensbild dieses Mannes mit folgenden Worten: „Am Gesetz hatte Israel Furcht und Reue kennen gelernt, und diese durchdringen seinen ganzen Gottesdienst. Sie bewirken, dass er zum Erwerb der Versöhnung mit Gott geübt und auf den Verdienstgedanken begründet wird, der an der vollbrachten Leistung die Zuversicht zu Gott gewinnen will. Aber hier entsteht ein unaufhebbarer Conflict. An der Reue scheitert das Verdienst, am Verdienst die das Böse abwehrende Reue. Wird jene sieghaft, tritt Verzagtheit ein; bleibt die zuversichtliche Schätzung des Verdienstes Meister, so muss das Gewissen schweigen. Jochanan blieb bis zum Ende ernst und redlich und hat darum diese Schwankung voll erlebt. Aber eben in dieser Schwankung erlebte er und ganz Israel mit ihm, warum ihm Gott Jesus gegeben hat, und welche Wohlthat darin liegt, dass der Grund des Glaubens nicht in uns, sondern in dem steht, der zu uns gesandt und für uns gestorben ist". Man traut seinen Augen nicht, wenn man das liest. Das soll „Geschichte" sein, wie sie doch Schlatter (dem übrigens Landau's Abhandlung über R. Jochanan b. Saccai in Frankels Monatsschr. I, 163 ff. entgangen ist) ausdrücklich S. 1, Anm. 1 zu geben erklärt! Die Operation mit den Begriffen Furcht, Reue, Leistung und Verdienst erinnert weniger an eine geschichtliche Darstellung, als an die Aufstellung eines Rechenexempels, und dafür muss ein Mann wie R. Jochanan b. Sakkai herhalten, von dem man doch, wie von jedem ganzen Manne zum mindesten sagen muss, dass er von

„Conflict“ und „Schwankung“ nichts gewusst hat. Er wäre ja ein Schwächling oder Heuchler sonder gleichen gewesen, wenn er das was er nach Schlatter „erlebt“, nicht auch bekannt hätte. Aber freilich, um das Facit herauszubringen, womit die obige Schilderung abschliesst, werden in den alten Meister, um den sich die bedeutendsten Schüler schaarten, moralische Schwächezustände, Conflicte und Schwankungen hinein geheimnisst, wovon eine unbefangene, voraussetzungslose Forschung in den Quellen auch nicht eine Spur entdecken wird.

Ausser den Begriffen Furcht, Reue, Leistuug, Lohn und Verdienst, mit welchen das Judenthum des neutestamentlichen Zeitalters torquiert wird, damit es den Voraussetzungen, welche man ihm entgegen bringt, entspreche, müssen besonders die Begriffe Recht und Gesetz dem gleichen Zwecke dienen. Für die beiden letzteren gebraucht Bousset starke Worte. Vom Recht sagt er S. 105: „Erst wenn man begriffen hat, wie sehr das Recht die Religion des Judentums bis ins Innerste vergiftet hat, wird man auch die bewusste und unbewusste Opposition des Evangeliums gegen den Rechtsgedanken innerhalb der Religion begreifen“. Und vom Gesetz S. 367: „Die Auffassung, die wir einmal die pharisäische bezeichnen wollen, dass es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit, auf eine Fülle einzelner Forderungen ankomme, hatte auch zu Jesu und Pauli Zeiten die jüdische Volksfrömmigkeit noch nicht ganz durchdrungen und vergiftet“. In derselben starken Weise drückt sich Harnack (Wes. d. Chr. S. 66) aus: „Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele“. Wenn man solche Aeusserungen liest, muss man auf die Vermuthung kommen, die Lehrer des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu seien lauter Giftmischer und Mordbrenner gewesen. Einlenkungen, wie z. B. die Bemerkung Harnacks (das. S. 45): „In seinem Volke fand Jesus eine reiche und tiefe Ethik vor“ und andere ähnliche Abfindungen zeigen nur, dass man an jene in Kraftbrühe servierte Charakteristik des Judenthums selbst nicht recht glaubt, auch nicht glauben kann. Denn es drängt sich doch dabei unabweislich einem Jeden die Frage auf: „Sind denn Recht und Gesetz mit der Religion unvereinbar und nicht vielmehr durch sie bedingt?“ Harnack selbst (S. 70) sieht sich mit Bezug auf das Wort Jesu, dass der auf den einen Backen Geschlagene dem Be-

leidiger auch den rechten Backen darreichen solle, dass der des Rockes Beraubte dem Räuber auch den Mantel lasse u. s. w. zu der Aeusserung gedrängt: „Hier scheint eine Forderung aufgestellt zu sein, die das Recht verurteilt und das Rechtsleben auflöst". Aber er beseitigt das Befremden mit der Erklärung: „Ich wage zu behaupten, dass Jesus bei jenen Worten an solche Fälle (obrigkeitliche Strafen und Kriege) gar nicht gedacht hat, und dass die Ausbeutung in dieser Richtung ein plumpes und gefährliches Missverständnis bedeutet: Jesus hat immer nur den einzelnen im Auge und die stetige Gesinnung des Herzens in der Liebe". Nun, ich wage meinerseits zu behaupten, dass es sich genau so mit dem Judenthum verhält. Aber Harnack und Bousset wissen nicht, oder wollen nicht wissen, dass die rabbinische Lehre mit Bezug auf Deuteron. 6, 18: „Und du sollst thun, was recht und gut in den Augen des Ewigen", oder auch mit Bezug auf Spr. Sal. 2, 20 „Auf dass du wandelst in den Wegen der Guten" die Weisung ertheilt, nicht das Recht zur Maxime zu machen, sondern, wie der Kunstausdruck lautet, sich לפנים משורת הדין „innerhalb der Grenze des Rechts" zu halten. Eine Boraitha legt die Worte Exod. 18, 20: „Mache ihnen kund den Weg, den sie gehen, und die That, die sie thun sollen", derart aus, dass sie erklärt: „Die That" — bedeutet das Recht, „die sie thun sollen" — bedeutet innerhalb des Rechtes, womit sehr gut ausgedrückt ist, das was man thun soll, besser, edler sein muss, als was man zu thun berechtigt ist (Bab. Mez. 30 b). R. Jochanan sagte: „Jerusalem ist nur deshalb zerstört worden, weil man sich auf das von der Thora vorgeschriebene Recht der Thora gesteift, und nicht innerhalb der Grenze des Rechts gehandelt hat". (Das.) Es ist selbstverständlich, dass die rabbinische Lehre auch vor der Zerstörung Jerusalems der Anschauung Jochanans entsprach, später konnte man diese Lehre nicht besser bekräftigen, als indem man die Zerstörung auf ihre Vernachlässigung zurückführte. Ich füge diesen Daten noch die folgende Erzählung (das. 83 a) bei. Lastträger zerbrachen dem Rabba bar bar Chana ein Fass mit Wein, darauf nahm er ihnen ihre Mäntel weg. Als man dies Rab mittheilte, hiess er ihn, ihnen ihre Mäntel zurückgeben. Darauf fragte R. b. b. Chana: „Ist so das Recht?" Darauf Rab: „Allerdings, denn es heisst (Spr. Sal. das.): „Auf dass du wandelst in den Wegen der Guten". Nun kamen die Arbeiter zu Rab und

klagten ihm: „Wir sind arme Leute, haben uns den ganzen Tag bemüht, wir hungern und haben nichts". Darauf liess Rab ihnen ihren Lohn geben, und als ihn R. b. b. Chana darob fragte „Ist so das Recht?" antwortete er: „Allerdings, denn es heisst: (das.): „Bewahre die Wege der Gerechten". Ich wage zu behaupten, dass diese Erzählung, die nur zufällig an spätere Namen anknüpft, thatsächlich aber die traditionelle Anschauung ausdrückt, erst den Schlüssel für die Absicht darbiete, die Jesus mit seinem Worte, dem Räuber des Rocks auch den Mantel zu lassen, verfolgt hat, wie ihm denn für den ersten Theil des Satzes die Lehre vorgeschwebt hat: „Die sich beleidigen lassen, und nicht wieder beleidigen, die ihre Schmähung anhören und nicht wieder schmähen, die aus Liebe handeln und sich der Leiden freuen — von denen sagt die h. Schrift (Richter 5, Ende): „Die Gott lieben, werden der Sonne gleichen, wenn sie aufgeht in ihrer Herrlichkeit" (Joma 23 a). Ich kann also den Worten Harnacks (das. S. 71) vollkommen beistimmen: „Der Jünger Jesu soll imstande sein, auf die Verfolgung seines Rechtes zu verzichten, und er soll mitarbeiten, dass ein Volk von Brüdern werde, in welchem das Recht sich nicht mehr mit Gewalt durchsetzt, sondern durch den freien Gehorsam des Guten, und welches nicht durch Rechtsordnungen verbunden ist, sondern durch Dienst in der Liebe". Nur bin ich der Meinung, dass Jesus diese Maxime, wie gezeigt wurde, in dem von den christlichen Darstellern der neutestamentlichen Zeitgeschichte gänzlich verkannten Judenthum vorgefunden hat. Denn thatsächlich liegt die Sache nicht so, dass das Recht die Religion des Judenthums „vergiftet" hat, sondern umgekehrt — und dadurch wird erst der Ausspruch Jesu verständlich, — hat die Religion des Judenthums dem Recht seine Schärfe genommen, es gemildert und vergeistigt. Das sieht man ja augenscheinlich an der Behandlung der Todesstrafe, die im Judenthume thatsächlich schon zweitausend Jahre vor Beccaria nahezu abgeschafft war (M. Macc. I, 10), auf die aber, im Vollzugsfalle, immer noch das Gebot: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst" Anwendung fand, indem man dem Deliquenten eine „schöne Todesart" auswählte (Synh. 45a). Wenn man allerdings, wie O. Holtzmann (Religionsgesch. Vortr. 82) thut, die Herabsetzung der 40 Schläge auf 39 nur auf die Aengstlichkeit zurückführt, „damit ja nicht durch einen Zählfehler das Gesetz übertreten werde"

(vgl. auch Schenkels Bibel-Lexikon s. v. Strafen), so beweist man eben, dass man über das jüdische Strafrechtsverfahren und selbst über die hier in Rede stehende Körperstrafe nicht im mindesten orientiert ist. Abgesehen davon, dass selbst aus dem Wortlaut Deuteron. 25, 2, 3 nicht klar hervorgeht, ob ursprünglich genau 40, oder höchstens 40 Schläge festgesetzt waren — im letzteren Falle empfahl es sich von selbst, sich auf 39 zu beschränken — hat sich das jüdische Strafrecht nicht an den Buchstaben, sondern an den Sinn der Vorschrift gehalten, wonach die Züchtigung eine Schande sein sollte. War dieser Zweck erreicht, ging z. B. dem Verurtheilten schon nach dem ersten Schlage in Folge der Aufregung Unrath ab, so wurde er überhaupt nicht weiter geschlagen, nicht zu erwähnen, dass Lebensgefahr den Vollzug der Leibesstrafe ausschloss. Wie kann man also bei einer so augenscheinlich humanen Behandlung der vorgeschriebenen Körperstrafe die Humanität übersehen, und in spöttischer Weise von der ängstlichen Besorgniss vor einem Zählfehler reden, wenn man unbefangen und mit Sachkenntniss urtheilt. Die letztere macht es nur begreiflich, dass, wie Bousset (S. 102) sagt, „das Volk fähig war, um seines Gesetzes willen erstaunliche und fast unmögliche Lasten zu ertragen". Aber statt dieser Thatsache weiter nachzugehen und den Geist des Gesetzes zu erforschen, dem solche Aufopferung willig entgegengebracht wurde, spricht der genannte Gelehrte in unmittelbarem Zusammenhange mit seiner soeben angeführten Bemerkung von der „Hartnäckigkeit der alten Rechtsgrundsätze", wie man von der Hartnäckigkeit übler Gewohnheiten redet, und er ruft mit Bezug auf die Bestimmung des Sabbathjahres wie von einer Widersinnigkeit aus: „Man sollte es kaum für möglich halten, dass ein ganzes Volk von der späteren Ausdehnung des Judentums dieses Gesetz durchgeführt hätte". Warum? Sabbathjahr oder Sabbathtag — wenn die „Hartnäckigkeit" des letzteren der Religion nicht abträglich, sondern zuträglich war, so verdient das erstere, dessen Beobachtung nur schwieriger war, deshalb keine geringere Beurtheilung. Findet man nun aber, dass unter den veränderten Verhältnissen eine Bestimmung des Sabbathjahres ausser Kraft gesetzt wurde, wie z. B. durch Hillels Prosbol, dann sagt man nicht, dass damit zwar gegen den Wortlaut des Sabbathjahrgesetzes, aber im Geiste desselben und der Religion verfahren wurde, dass man also nicht eine sinnlose „Hartnäckigkeit" bewies, son-

dern man spricht, wie es B. (das.) thut, verächtlich von einer „künstlichen Auslegung“ oder von dem Geist des „Pharisäismus“. So wendet man das Judenthum, wie man es drehe und wende, immer vom Lichte weg, damit es nur ja recht dunkel erscheine und zur Folie für das Evangelium diene. Oder welchen anderen Zweck verfolgt die Behauptung O. Holtzmanns (das. 81): „So lehrten sie (die Schriftgelehrten) die Israeliten weniger das Gesetz halten als es klug und vorsichtig umgehen“. Er fährt fort: „Wenn das Gesetz den Meineid verbot, so lehrten sie, welche Eide bindende Kraft haben, während andere niemand verpflichten. So führte die scheinbar grosse Gewissenhaftigkeit der Gesetzesauslegung in Wahrheit zu einem unwürdigen Spiel mit dem heiligen Willen Gottes“. Man weiss wirklich nicht, ob man mehr die Unkenntniss, welche diese Behauptungen verrathen, beklagen, oder mehr über die Kühnheit, womit sie einem grossen Publikum dargeboten werden, sich ärgern soll. Dennoch durchzieht diese Anschauung, die nicht in den Thatsachen, sondern nur in der subjectiven Voraussetzung begründet ist, sämmtliche christliche Darstellungen der jüdischen Religion des neutestamentlichen Zeitalters.

IV.

Ebenso verhält es sich mit der vorgeblichen Gesetzlichkeit oder gesetzlichen Heilslehre der jüdischen Religion im Gegensatze zur Gottesgnade, mit der den Schriftgelehrten imputierten Ansicht, „die rein gottesdienstlichen Gebote stünden über dem Sittengesetz“ (Holtzmann a. a. O. S. 51), mit der Behauptung: „Alles stand bei ihnen auf einer Fläche, alles war in ein Gewebe gewoben, das Gute und Heilige war ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel“ (Harnack, Wes. d. Chr. S. 31), sowie endlich mit der Ansicht, der „gesetzliche Eifer“ habe „eine unglaubliche Veräusserlichung des religiösen und sittlichen Lebens“ herbeigeführt (So mit gesperrter Schrift bei Schürer II, 390). Ich beschränke mich auf die Anführung dieser Urtheile, sie kehren in allen christlichen Darstellungen des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter wieder. Aber die Uebereinstimmung der Urtheile hindert nicht, dass sie — bewusst oder unbewusst — subjectiv und deshalb ungerecht sind. Auch von den Ritualvorschriften gilt, was oben von dem Rechte gesagt wurde: sie haben die Religion nicht „ver-

giftet", sondern die Religion hat umgekehrt durch sie alle Lebensäusserungen geheiligt. Man muss in das Empfindungs- und Familienleben der Juden, wie es auch zur Zeit Jesu gewesen ist und im Mittelalter sich erhalten hat, eindringen, wofür allerdings auf- und zusammengelesene Uebersetzungen von Einzelheiten nicht ausreichen, man muss die Juden in ihrem Ringen und Kämpfen, in der Entfaltung ihrer grossartigen Entsagungs- und Opferfähigkeit, in ihrer nicht zu unterdrückenden Hoffnungsfreudigkeit und Spannkraft, in ihrem schwunghaften Idealismus, in ihrer steten Verjüngung beobachten, um zu beurtheilen, was die das gesammte Leben regelnden Vorschriften für jene merkwürdigen Erscheinungen bedeutet haben. Dann wird man auch erkennen, dass sie das religiöse und sittliche Leben nicht „veräusserlicht", sondern vertieft und verinnerlicht haben, wie es denn ein in dem haggadischen Schriftthum oft wiederkehrender Grundsatz ist, dass die das Leben ordnenden Ritualgebote nur den Zweck verfolgen, „die Menschen zu läutern". Es sind also reine Erziehungsvorschriften. Dass man auch ohne Bethätigung derselben die höchste Stufe der Sittlichkeit erlangen kann, hat die jüdische Religion nie bestritten, da sie auch den „Frommen der Völker" die ewige Seligkeit zuerkennt. Dass aber die blosse Thatsache ihrer Nichtbethätigung, die blosse Abrogation und Negation derselben (der Antinomismus) an und für sich eine das Leben versittlichende Potenz sei, wird sich kein Unbefangener einreden lassen, und doch liegt den christlichen Darstellungen, insofern sie das Judenthum von seiner gesetzlichen oder ritualistischen Seite schildern, diese Anschauung zu Grunde. Man schildert „das Leben unter dem Gesetze" als ein qualvolles (was es thatsächlich nicht war, wie oben mit wenigen Strichen angedeutet ist), ohne zu sagen, wie ein Leben, das kein „Leben unter dem Gesetze" war, also z. B. das Leben der Griechen und Römer thatsächlich ausgesehen hat, und wie weit sie mit diesem Leben der Ungebundenheit und Schrankenlosigkeit, des freien Spiels der Begierden und Leidenschaften gekommen sind. Ich betrachte es hier nicht als meine Aufgabe, zu zeigen, was das Judenthum zur Zeit Jesu, von seiner ritualistischen Seite betrachtet, gewesen ist, ich will nur zeigen, dass es das, was die christlichen Darstellungen dafür ausgeben, nicht gewesen ist. Harnack (das.) meint, die Schriftgelehrten hätten die Religion um „ihren Ernst gebracht durch tausend Dinge,

die sie auch für Religion hielten". Giebt es im Leben eines gottgläubigen, monotheistischen Volkes, wie das jüdische Volk war, solche Dinge, die man irrthümlich für Religion halten kann, welche die Religion um ihren Ernst bringen können? Ich werde versuchen, den Stier bei den Hörnern zu packen. Es giebt im jüdischen Ritual des Morgengebets einen Segensspruch, der also lautet: „Mein Gott! Die Seele, die du mir gegeben hast, rein ist sie; du hast sie erschaffen, du hast sie gebildet, du hast sie mir eingehaucht und du bewahrst sie in meinem Innern. Du wirst in Zukunft sie von mir nehmen und dereinst mir wieder geben. So lange die Seele in mir ist, danke ich dir, Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, Meister aller Werke, Herr aller Seelen, gelobt seiest du Ewiger, der wiedergiebt die Seelen den todten Leibern". Ich führe dieses Morgengebet, das den Schriftgelehrten, die es verfasst haben, gewiss alle Ehre macht, weil sie dadurch der hohen, geistigen Bestimmung des Menschen Ausdruck gegeben haben, gleichwohl nicht seiner selbst wegen, sondern wegen eines andern an, das ihm voranzugehen hat und das also lautet: „Gelobt seiest du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der den Menschen gebildet mit Weisheit, und ihm anerschaffen hat Oeffnungen und Höhlungen allerlei Art. Offenbar und bekannt ist es vor dem Throne deiner Herrlichkeit, dass, wenn eine von ihnen geöffnet oder geschlossen würde, es unmöglich wäre, vor dir zu bestehen; gelobt seiest du, Ewiger, der da heilet alles Fleisch und es wunderbar gestaltet". Worauf sich dieses Gebet bezieht, brauche ich nicht erst zu sagen. Es soll am Morgen nach einer leiblichen Verrichtung gebetet werden, von der man nicht spricht. Das wäre nun scheinbar so etwas, was „die Religion um ihren Ernst bringen" heissen könnte. Aber die Schriftgelehrten dachten anders. Die nothwendige Verrichtung sollte dem Menschen am frühen Morgen zunächst in Erinnerung bringen, wie wunderbar der Schöpfer seinen Körper gebildet habe, und wie Gesundheit und Leben von der ungestörten Funktion der körperlichen Organe abhiengen. Nachdem er zuerst dafür dem Schöpfer gedankt, sollte er ihm, körperlich geläutert, auch für seine Seele danken. Erst mit reinem Leibe ist der Mensch würdig, der reinen Seele zu gedenken. Haben nun wirklich die Schriftgelehrten dadurch die Religion um ihren Ernst gebracht, dass sie jene Leibesfunction auf sie bezogen? Aber die Sache kann sehr ernst

werden, bei dem Kaiser wie bei dem Bettler, der menschliche Körperbau ist eben vom Schöpfer nicht durchweg vornehm eingerichtet, und ich möchte den sehen, der an sich selbst oder an einem theueren Familiengliede erlebt, dass dasjenige, wovon man nicht spricht, empfindlich stockt, der dann erfahren muss, wie die Aerzte an dem in der Narkose wie entseelt daliegenden Leibe die schwersten operativen Eingriffe vornehmen, ängstlich die Athmung und den Herzschlag belauschen, und sich königlich freuen, wenn dasjenige wieder eintritt, wovon man nicht spricht — ich möchte, sage ich, den sehen, der, nach der gelungenen Operation, ausrufen möchte, dass die Leibesfunction, um die es sich bei dem Allen handelt, mit der Religion nichts zu thun habe und ihr ihren Ernst raube, und der nicht vielmehr Gott auf den Knieen danken wird. Nun, ich habe hier einen kleinen Ausschnitt aus dem Ritualismus des Judenthums herangezogen, dieser aber verbreitet Licht über das Ganze. Das Judenthum ist eben vom Allernatürlichsten, Allermenschlichsten ausgegangen. Deshalb sollte sein Bekenner am Morgen, noch ehe er seiner besonderen Religion sich bewusst würde, seiner Menschlichkeit sich bewusst werden, sie aber im Lichte der Religion betrachten und erkennen. Hat nun auch nur einer von den christlichen Darstellern des Judenthums des neutestamentlichen Zeitalters ernstlich versucht, ihm von dieser Seite gerecht zu werden, begnügen sich nicht vielmehr alle damit, es mit Schlagworten an die Wand zu drücken? Was geschieht in unserer Zeit nicht alles gegen den Alkoholismus und gegen seine durch Vererbung selbst künftigen Geschlechtern drohenden Gefahren? Wie entschieden stehen unter den Aerzten und Hygienikern diejenigen, die bloss Mässigkeit verlangen, denen gegenüber, die völlige Abstinenz fordern. Von anderen Krankheitserscheinungen und pathologischen Zuständen, und von der durch sie herbeigeführten erblichen Belastung, deren Schrecken jetzt selbst auf der Bühne behandelt werden, mag hier bloss andeutungsweise die Rede sein. Gehen aber diese Dinge bloss etwa die Aerzte und die Dramatiker, und nicht auch die Religion an? Ist es nicht vielmehr gerade ihre Sorge, die Menschen auch körperlich gesund zu erhalten, zu verhüten, dass ihre Leiblichkeit verkümmere? Die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit wird in demjenigen Theile des Alten Testaments, der die Abstinenzgebote enthält, als Endzweck derselben bezeichnet

(Lev. 18, 5), und es ist bemerkenswerth, dass diese Erklärung gerade den das Geschlechtsleben, also das im eminenten Sinne sittliche Leben regelnden Verordnungen vorangeht. Von diesem Standpunkte aus erschiene es geboten und würde es sich verlohnen, zu untersuchen, wie viel die Abstinenz- und Ritualgebote dazu beigetragen haben, dass das jüdische Volk inmitten der heidnischen Welt und trotz mannigfacher Berührung mit ihr in anthropologischer Hinsicht seine Existenz behauptet und seine körperliche, wie moralische Degeneration verhindert hat. Es würde sich ferner verlohnen, den Antheil zu bestimmen, der diesen Geboten an der merkwürdigen Reinerhaltung des Monotheismus zukommt. Denn man muss sich auch darüber klar sein, dass die Ritualgebote dem religiösen Bedürfniss des Menschen eine Ableitung, eine Katharsis schaffen, wodurch dasselbe verhindert wird, sich auf den Gottesbegriff selbst zu werfen und ihn, wie die Geschichte gezeigt hat, zu trüben. Ich habe darüber in Rahmers Jüd. Litterat.-Blatt, Jahrg. XXI, S. 172 gesprochen. Aber aller dieser Aufgaben betrachtet sich die christliche Darstellung der jüdischen Religion des neutestamentlichen Zeitalters für enthoben. Und doch sind diese Gesichtspunkte auch für die kritische Geschichte des alten Kanons von Bedeutung. Man nimmt jetzt für ausgemacht an, dass der ganze Complex der Abstinenz- und Ritualgebote verhältnissmässig jung sei und erst seit 621, seit der Auffindung des Deuteronomiums und der Reorganisation durch Esra datiere. Baldensperger (a. a. O. S. 27) weist darauf hin, dass in der unter dem Patronate „des welterfahrenen Salomo" entstandenen neuen Litteratur „vom Gesetz im Ganzen relativ wenig die Rede ist, dass gewisse Vorschriften (wie die Beschneidung, die im ganzen messianischen Psalter keine Erwähnung findet) zurücktreten". Aber die Beschneidung ist doch kein Thema für den öffentlichen Vortrag! Wenn ferner bemerkt wird, dass die alten Propheten den inneren Gottesdienst betonen und alles Aeusserliche der Gottesverehrung heftig bekämpfen, so würde diese Thatsache allerdings als ein Beweis für das jüngere Datum des Ritualgesetzes in dem Falle angesehen werden können, dass die Propheten von Esra unterdrückt und erst seit kurzem, etwa durch Ausgrabung, gleich den babylonischen Thontäfelchen, bekannt geworden wären. Aber die Propheten waren doch auch Esra und seinen Mitarbeitern, wie ihren Nachfolgern bekannt, ja allein diese, die angeblich das

israelitische Volk „durch eine gewaltsame Umgestaltung des bestehenden Gottesdienstes“ (Holtzmann, Religionsgesch. Vorträge S. 34) erst zu einem Volk des Gesetzes gemacht, und also gegen den Geist der Propheten sich vergangen haben, allein diese sind es doch, die sich die grösste Mühe gegeben und die Unvorsichtigkeit begangen haben, diese Kronzeugen ihrer Rückständigkeit für die Nachwelt zu erhalten. Misst man aber den Abstinenzgeboten in anthropologischer Hinsicht den Einfluss bei, der ihnen zukommt, dann berechtigt schon allein die Thatsache des Bestandes des israelitischen Volkes zu einem Rückschluss auf das hohe Alter derselben, wogegen der Umstand, dass die Propheten wenig oder gar nichts davon sagen, nicht in Betracht kommt. Gesetzt aber auch, dass die früheren Propheten noch gar kein geschriebenes Gesetz vor sich gehabt hätten, und dass dieses ganz und gar erst von Esra niedergeschrieben wäre, so würde doch alles dafür sprechen, dass in alter Zeit ebenso eine mündliche Lehre sich fortgepflanzt habe, wie sie nach Esra bis zu ihrer Fixirung in der Mischna bestanden hat. Holtzmann (a. a. O. S. 34) schreibt den durch gesperrten Druck hervorgehobenen Satz nieder: „Es gab also eine Zeit, wo das israelitische Volk noch nicht das Volk des Gesetzes war“. Was soll damit gesagt sein? Etwa, dass das Volk zur Zeit der alten Propheten einen höheren religiösen Standpunkt eingenommen hätte, als in der nachexilischen Zeit? Aber die Propheten mussten noch gegen den Götzendienst eifern, während späterhin der Monotheismus völlig in den Geist des Volkes eingedrungen war! Man sieht also, dass die Befestigung des Monotheismus mit der Befestigung des Gesetzes gleichen Schritt gehalten hat. Von demselben Gesichtspunkte ist die Bemerkung Boussets (S. 107) zu beurtheilen: „Doch fragt es sich, ob bereits in der Makkabäerzeit das Gesetz zu jenem Joch geworden ist, das in der neutestamentlichen Zeit auf dem alltäglichen Leben des Volkes wuchtete und lastete“. B. ist augenscheinlich mit einem Ausdruck der Beschwerde nicht befriedigt, das Gesetz muss wuchten und lasten. Wenn man aber in Betracht zieht, was Rabban Simon b. Gamaliel (M. Taanit 4, 8) erzählt, dann wird man ein anderes Urtheil über das Leben unter dem Gesetze fällen. „Es hat für Israel keine so frohen Tage gegeben, wie den 15. Ab und den Versöhnungstag, da zogen die Töchter Jerusalems zum Reigen in die

Weinberge hinaus, alle in weissen Kleidern, die entliehen waren, um diejenigen nicht zu beschämen, die keines zu eigen hatten. Und was sagten sie? „Jüngling, erhebe deine Augen und sieh dich bei deiner Wahl vor, sieh' nicht auf Schönheit, sondern auf Familie u. s. w.“ Es werden zwar nur zwei Tage genannt, an welchen die geschilderte ebenso sinnige wie von dem Zusammenhang der verschiedenen Volksklassen zeugende Belustigung stattfand, aber der eine von ihnen war — man bedenke! — der Versöhnungstag, für den die Kasteiung vorgeschrieben war. Da wird man wohl folgern dürfen, dass auch sonst die Volksstimmung keine durch das Gesetz bedrückte war, wie man glauben machen will. Aber das Gesetz muss nun einmal das Volk in Fesseln geschlagen haben, damit man sagen kann, Jesus habe diese Fesseln gesprengt. Und da man fühlt, dass die blosse Aufhebung des Gesetzes noch keinen Fortschritt bedeute, so wird die dadurch entstandene Lücke mit Anschauungen ausgefüllt, die früher noch nicht vorhanden gewesen sein und diesen Fortschritt in positiver Weise darstellen sollen, wobei man, wie ich gezeigt habe, die Schale des Judenthums auf der Wage der Beurtheilung das eine Mal ein wenig sinken lässt, um sie das andere Mal als federleicht emporschnellen zu lassen. Den Monotheismus in idealster Reinheit bewahrt zu haben, kann man dem Judenthum nicht absprechen, aber es drehte sich in ihm angeblich alles um gesetzliche Gerechtigkeit — ein terminus, für den es gar keinen hebräischen Ausdruck giebt, — um die Gesammtheit und deren nationale Bedingtheit, mit Ausschluss des Individuellen, man diente Gott aus Furcht und um Lohn, die Frömmigkeit stellte sich dar als ein Processverfahren, in das man mit Gott verflochten war, und in dem man auf Grund von persönlichen Leistungen und Verdiensten die Güte Gottes abzudingen und zu erzwingen versuchte, die Lehrer aber einer so qualifizierten Religion entfalteten eine Thätigkeit, die sie in die Mitte stellt „zwischen Seelsorger und Geheimpolizisten“ (B. 145), eine Charakteristik, bei der man, um ihre Richtigkeit zu prüfen, in Betracht ziehen muss, dass diese Männer Holzhauer, Schuster, Schmiede, Kohlenbrenner u. s. w. waren, also eine die Ausübung geheimpolizeilicher Befugnisse gewiss nicht begünstigende Thätigkeit betrieben. Als das Neue dagegen, wodurch man über den Standpunkt des Judenthums, dem höchstens die Bedeutung einer Vorstufe beigelegt wird,

hinausgekommen sein soll, wird bezeichnet: der Universalismus, die Betonung der Individualität, der Glaube und die freie Gottesgnade, wie die Gottvaterschaft, als ob das „Vater unser“ seinem sprachlichen Ausdruck und seinem Inhalt nach nicht durchaus jüdisch wäre.

(Schluss folgt).

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Fortsetzung).

V.

„Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe“ ist der dritte Kreis von Gedanken, in denen Harnack das Wesen des Evangeliums sich entfalten sieht, und die er als eine „ethische Botschaft“ bezeichnet. Es ist derjenige, dem vor Allem die segensreiche Wirksamkeit des Christenthums entstammt ist, und der seine bleibende Bedeutung auch in den Augen derer bildet, die seine Glaubensvorstellungen vom Messias, dem Gottessohne und der durch ihn bewirkten Erlösung nicht theilen oder aufgegeben haben. Aber auch hier muss darauf hingewiesen werden, dass das Wesentliche dieser ethischen Lehren und Forderungen dem alten Testamente, sowie dessen weiterer Entwickelung in den Lehren der Schriftgelehrten angehört und als ihr fester Grundstock sich erhalten hat, während die eigenartige Gestaltung und Erweiterung, die sie bei Jesus gefunden haben, nur in einzelnen Kreisen und Erscheinungen sich als eine schöpferische Macht erwiesen hat. Im Ganzen ist ihr Schicksal das der oben erwähnten Glaubensvorstellungen.

Das vollendete Bild seiner Lehren ist Jesus selbst in seiner rein menschlichen Erscheinung. Es tritt uns in ihm ein Herz voll Liebe und Erbarmen für alle Creatur entgegen, ein Auge von tiefeindringendem Blicke und Verständnisse für das Leben der Natur, wie für die Sorgen, Freuden und Leiden des Menschenlebens, für die liebliche Unschuld der Kinderseele, wie für den noch glimmenden Funken des Guten in dem Herzen des Verirrten und Ver-

lorenen. Am vollkommensten erscheint dieses Bild in den ersten Zeiten der Wirksamkeit Jesu, da er, ergriffen von den Worten Johannis des Täufers, durch die Städte und Dörfer seiner galiläischen Heimat zog, in den Synagogen predigte, die Menschen zu bessern und ihnen zu helfen suchte, die Kranken heilte, auf die Besessenen beruhigend seine Hand legte.

Diese Wirksamkeit, seine innige Gottergebenheit, sein tiefsittlicher Ernst, seine Sanftmuth, Freundlichkeit und milde Weisheit gewannen ihm nicht nur die Bewunderung, sondern auch die Liebe weiter Kreise des Volkes und eine Anzahl begeisterter Jünger. Eine Aenderung in seiner Wirksamkeit trat jedoch ein, als seine wachsenden Erfolge den Gedanken, der berufene Messias Israels zu sein, in ihm reifen liessen und seine Thätigkeit bestimmten. Der Widerspruch, auf den er dabei stiess, die Kämpfe, in die er dadurch eintrat, machen sodann seine Worte vielfach herb und scharf, verdüstern seine Stimmung, erfüllen ihn mit Todesgedanken und führen seinen Geist immer mehr in das Gebiet des Jenseitigen und Wunderbaren, der Seligkeit der Einen und der Verdammnis der Andern. Und nur die kräftigen und anschaulichen Bilder und Gleichnisse, mit denen er seine Reden ausstattete, gaben seinen Schilderungen vom Himmelreich und den kommenden Dingen die frische Farbe des natürlichen Lebens. Der Weg zum Kreuze hat ihn auch zur Verherrlichung und zum Siege geführt; aber die menschlich anziehende Macht seiner Persönlichkeit und das Beispielgebende seines Lebens ruht doch hauptsächlich in seiner früheren Thätigkeit in Galiläa, in seinen Worten und Werken der Liebe für die Armen, Bedrückten und Verirrten.

Für diese Wirksamkeit stand nicht nur sein unmittelbarer Vorgänger, Johannes, sondern vor Allem die grosse Reihe der Propheten Israels als Vorbilder ihm vor Augen. Sie waren stets nicht nur die geistigen Führer ihres Volkes gewesen, die es zu Gott zu erheben suchten, sondern auch seine Berather, Freunde und Helfer. So hatten Moses und Aron gewirkt, so namentlich Samuel, Elia und Elisa. Sie ziehen im Lande umher, begleitet von ihren Jüngern, den Prophetenschülern, und zeitweise versammeln sich um sie grosse Schaaren des Volkes, wenden sich an sie mit ihren persönlichen Bedürfnissen und Wünschen und erbitten sich von ihnen Hilfe in den verschiedenartigsten Angelegenheiten.

Nach den von ihnen berichteten Wundern, der Belebung von Todten, der Heilung von Kranken, der Speisung von hunderten von Leuten mit wenigen Broden, sind auch eine Anzahl Erzählungen über die wunderbare Wirksamkeit Jesu gebildet worden.

Von den prophetischen Schriften hat er insbesondere diejenigen des Jesaias in seinen Gedankenkreis aufgenommen. Ihnen, wie den Psalmen sind die Seligpreisungen, richtiger nach dem hebräischen אשרי „Heilsverkündigungen“ entnommen, in denen er gleich jenen den Glauben und die Hoffnung seine Jünger und derer, die ihm weiter folgen, stärkt und in zum Theil fast wörtlicher Uebereinstimmung mit ihnen „den geistig Armen“, d. h. den an Herz und Geist Zerschlagenen und Gebeugten das Himmelreich und eine glückliche Zukunft, den Sanftmüthigen und Trauernden Trost, denen, „die nach Gerechtigkeit verlangen“, Sättigung, den „Barmherzigen“ Barmherzigkeit, denen die reinen „Herzens“ sind und „den Friedfertigen“ das „Schauen Gottes“ denen, „die um der Gerechtigkeit willen verfolgt und geschmäht werden“, Freude und Lohn im Himmel verheisst.[1])

Seine Güte und Menschenfreundlichkeit tritt hell und warm in seinem Verkehre mit Sündern und Sünderinnen uns entgegen, sowie auch mit den Zölnern, die von den Volksgenossen zumeist gemieden wurden, weil sie als Juden sich zu Schergen der Fremdherrschaft hergaben. Wegen ihrer vielfach ungerechten und gewaltsamen Forderungen wurden sie den Dieben gleich geachtet. Aber neben dem Triebe eines liebe- und verständnisvollen Herzens folgte er auch in dieser rettenden Thätigkeit den Lehren und Anregungen der heiligen Schrift. Alle Propheten haben nicht nur zur Busse und Rückkehr zu Gott gemahnt, sondern auch immer wieder verkündigt, dass jede Sünde gesühnt und vergeben werden könne. Insbesondere hatte Ezechiel

[1]) Vergl. Matth. 5, 3 mit Jesaias 57, 15. 61, 1. 66, 2.
„ Vers 4 mit Psalm 37, 11.
„ „ 5 „ Jes. 61, 2. 60, 20.
„ „ 6 „ „ 51, 1. Ps. 22, 27.
„ „ 7 „ Ps. 41, 2 u. Spr. Salom. 14, 21b sowie Talm. b. Sabb. 151 b.
„ „ 8 „ „ 7, 10. 11, 7. 73, 1.
„ „ 9 „ Jes. 52, 7. 54, 10. 18.
„ „ 10 u. 11. mit Jes. 51, 7. 11.

es als heilige Aufgabe bezeichnet, die Sünder und Frevler zu warnen und ihnen für ihre Besserung die Verzeihung und Gnade Gottes zu verkündigen[1]). Ihnen nachfolgend, konnte Jesus erklären: „Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Gehet hin und lernet, was es heisst: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer". Denn ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder"[2]). Und nach der Strafrede desselben Propheten gegen die Hirten Israels, dass sie die schwachen Schafe nicht gestärkt, die kranken nicht geheilt, die verletzten nicht verbunden, die verirrten nicht zurückgebracht, die verlorenen nicht gesucht, entwarf er das Bild von dem guten Hirten, der vor Allem den verirrten Schafen nachgeht[3]).

Es mochte wohl die Form seines Verkehres mit diesen verlorenen Schafen Israels sein, wenn die Pharisäer daran Anstoss nahmen und ihm deshalb Vorhaltungen machten. Erregt er doch auch noch die Bedenken Wellhausens derart, dass dieser erklärt: „seine Vorliebe für sie scheint manchmal etwas weit zu gehen"[4]). In der Sache aber finden wir gerade bei den Schriftgelehrten jener Zeit die gleiche Anschauung und ähnliches Thun. Da vernehmen wir die Mahnung: „beurtheile einen jeden Menschen nach seiner besten Seite", „verurtheile Keinen, bevor du dich nicht an seine Stelle versetzt hast", da lehrt Hillel, „sei von den Schülern Arons, liebe den Frieden und jage ihm nach, liebe die Menschen und du bringst sie zur Gotteslehre". Diese Empfehlung des Beispiels Arons wird ganz besonders auch auf dessen freundlichen Verkehr mit Sündern und Frevlern bezogen, die er dadurch zur Abwendung von ihrem Wandel und zu besserer Gesinnung brachte[5]).

2. Nicht persönliche oder vereinzelte Lehren sind es, die in diesen Worten uns entgegentreten, sondern im Wesen des Judenthums wurzelnde Anschauungen, die näheren Ausführungen eines Gebotes, das mit besonderer Eindringlichkeit und Kraft gerade in jenen Zeiten verkündigt wurde, des Gebotes גמילות חסדים „der werkthätigen Liebe".

---

[1]) 33. 7. ff.
[2]) Matth. 9, 12. f. mit Bezug auf Hosea 6, 6.
[3]) Ezech. 34, 1 ff (Vrgl. auch Jes. 40, 11.) Matth. 18, 11 ff.
[4]) Isr. u. jüd. Gesch. 310.
[5]) Spr. der Väter. I, 6. 12. Vgl. dazu Abot d. R. Natan. C. 12 und die Erklär. d. Maimon. z. St.

Ein Wort neuhebräischer Prägung, in den Schulen der Schriftgelehrten gebildet, tritt es uns erstmals in dem Ausspruche des Hohenpriesters Simons des Gerechten entgegen (3—200 v. Chr.): „auf drei Dingen stehet die Welt, auf der Gotteslehre, dem Gottesdienste und auf der „werkthätigen Liebe[1])". „Für diese Liebeswerke", wurde gelehrt, „gibt es keine Grenze und kein Mass." „Ihre Uebung steht hoch über der gewöhnlichen Wohlthätigkeit, dem Spenden von Almosen, denn solches kann nur an Lebenden, an Armen und mit Geld geübt werden, aber גמילות חסדים ist zu üben „an Armen und an Reichen, an Lebenden und an Todten, mit dem Besitze wie mit der ganzen Persönlichkeit des Menschen[2])".

Jedoch auch die durch das Gesetz vorgeschriebene, mit Geld geübte, einfache Wohlthätigkeit darf in ihrem Umfange und in ihrem Werthe nicht verkannt werden. Eine so weitgehende Gesetzgebung zur Hilfe und Unterstützung der Armen, wie das Alte Testament sie vorschreibt, hatte es noch bei keinem Volke und keiner Glaubensgemeinschaft gegeben[3]). Sie wurde von den Pharisäern und Schriftgelehrten noch weiter ausgebildet und eine Armensteuer, nöthigenfalls selbst zwangsweise, erhoben, aus der den dürftigsten und den fremden Armen Nahrung und Herberge, den mittellosen, aber zu selbstständiger Arbeit befähigten, Geldunterstützungen gewährt wurden[4]). Neben und unabhängig von ihr bestand die dem Einzelnen noch besonders obliegende Pflicht der Wohlthätigkeit, die selbst von den Armen nach ihren Verhältnissen geübt werden musste, und für die die sorgsamste Schonung des Ehrgefühls der Bedachten strenges Gebot war. Daher galt als die beste Art der Unterstützung die Gewährung von, natürlich zinslosen, Darlehen, die dem Armen das Aufkommen aus eigener Kraft ermöglichen[5]). Als die ihr nächststehende wurde die Gewährung von Beiträgen zu allgemeinen Armenkassen bezeichnet, bei der die Geber und die Unterstützten von einander nichts erfahren. Die Wohlthätigkeit überhaupt sollte nicht eine Almosen-

[1]) Spr. d. Väter I. 2.

[2]) Mischnah Pea 1, 1. und Talm. Jerusch. das.

[3]) Vrgl. 2 B. M. 22, 21 ff. 3 B. M. 19, 9 f. 13. 25, 25 ff. 5. B. M. 14, 28 f. 15, 1—18. 23,20. 25 f. 24, 10—15. 19 ff.

[4]) Mischna Pea 8, 7 ff. u. Talm. b. Kiduschin 76b. Baba batra 8—11.

[5]) Talm. b. Gittin 7b, Chagiga 5b, Sabbat 63a, Ketubbot 67b, T. Jerusch. Schekalim 5, 5.

gabe ἐλεημοσύνη sein, abhängig von dem persönlichen und oft nur zufällig erweckten Gefühle des Mitleides, sondern sie wurde geboten als צדקה, als eine Pflicht der Gerechtigkeit, für deren Erfüllung ein persönliches Verdienst nur insoweit vorhanden war, als sie mit liebevoller Freundlichkeit ausgeübt wurde[1]).

Die Propheten Hosea[2]), Micha[3]), Jesaia[4]), sowie die Sprüche Salomo's[5]) hatten bereits den alle Opfer übersteigenden Werth der Gerechtigkeit und der Wohlthätigkeit verkündigt. Danach sprachen die Schriftgelehrten aus, dass sie und die Uebung der persönlichen Liebeswerke, die Pflege von Kranken, der liebevolle Beistand für Sterbende, die ehrenvolle Bestattung von Todten, die Tröstung der Trauernden und die selbstlose Freude mit den Glücklichen gleichwerthig seien allen übrigen Geboten der Thora[6]).

Dass diese Lehren nicht nur schöne Worte blieben, sondern das Leben des jüdischen Volkes wirksam bestimmten, dafür liefert das Neue Testament uns selbst die Beweise in zahlreichen Erzählungen und Bildern aus den Zuständen, die Jesus vorfand, und die es absichtslos uns vorführt. Sie zeigen uns zumeist ein harmloses, freundliches, in Freuden und Leiden theilnahmsvolles Volksleben. Hervorgehoben seien nur die Erzählung von der armen Witwe am Gotteskasten, die gleich den Reichen ihr Scherflein herbeibringt[7]), wie die von der gastfreundlichen Aufnahme, die Jesus überall, so insbesondere mehrfach bei den Pharisäern fand, Erzählungen, die sich allerdings bemerkenswerther Weise nur bei Lucas finden[8]), während Matthäus sie offenbar absichtlich gestrichen hat.

Drastisch, aber auch treffend, sagt Jentsch in einer Besprechung moderner socialer Verhältnisse[9]): „Die vier Evangelien sind, abgesehen von ihrem tragischen Schluss, ein Idyll, das in nichts an die hässlichen Bilder unserer

---

[1]) b. Sukka 49b.
[2]) 6, 7.
[3]) 6, 8.
[4]) 1, 16.
[5]) 21, 3. 21.
[6]) Talm. Jerusch. zu Pea 1, 1. Sabbat b 127a. Debarim rabba cap. 5. Pirke de Rabbi. Elieser c. 17.
[7]) Ev. Marc. 12, 41 ff.
[8]) 7, 36. 11, 37 ff. 14, 1.
[9]) Weder Communismus noch Kapitalismus. Lpzg. 1893. S. 208.

grossstädtischen Lumpenviertel, oder an die sklavenmässige Arbeit auf einem modernen Dominium erinnert, und das von den grossen christlichen Malern, wenn auch verklärt, so doch nicht unwahr dargestellt worden ist. Tagelang sehen wir da das arme Volk hinter Christus herziehen und bald an einem Bergabhange, bald am Meeresstrande bequem gelagert, seinen Worten lauschen. Ab und zu wird ein wenig gearbeitet, z. B. das Fischernetz ausgeworfen und die gar nichts arbeiten wollen oder können, betteln einfach. Christus und seine Apostel selbst leben, in der amtlichen Sprache unserer Zeit ausgedrückt, vom Bettel, und nirgends eine Spur von gemütlichkeitstörender Polizei!"

Die Armuth hatte Jesus mit einer Anzahl Schriftgelehrter seiner und der folgenden Zeiten gemein, die, wie Hillel, Rabbi Josua, R. Akiba, R. Meir mühsam von der Arbeit ihrer Hände sich ernähren, während sie gleichzeitig durch Geist, Wissen und Tugend unter ihren Gefährten, wie beim Volke eine hervorragende Stellung einnehmen. Ihre Beispiele beweisen insgesammt, dass es falsch ist, dem jüdischen Volke jener Zeit eine übertriebene Schätzung des Mammons vorzuwerfen, dass vielmehr in ihm eine seltene Achtung vor der geistigen Grösse lebte, die über jeden äusseren Mangel hinwegsah.

Aus diesen Verhältnissen heraus ist das Auftreten und die Wirksamkeit Jesu zu verstehen. Aus den vom Judenthum gelehrten, seine Zeit ganz besonders bewegenden Gedanken der Nächstenliebe hat er geschöpft, und für sie hat er bei seinen Zuhörern volles Verständniss und Empfänglichkeit gefunden. Die Ausführung des im 3. Buche Mosis[1]) verkündigten Gebotes „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst" hat Jesus nicht erst, wie christliche Gelehrte meinen, aus der grossen Zahl der übrigen Gebote hervorzuheben und zu besonderer und umfassender Geltung zu bringen brauchen, und er hat es nicht erst, wie Harnack meint, aus der Verflechtung mit dem gottesdienstlichen Ritual loslösen müssen. Ein Menschenalter vor ihm hat bereits Hillel zu einem Heiden der, nach einem damals vielgebrauchten Bilde, das Judenthum kennen lernen wollte,

[1]) 19, 18.

während er auf einem Fusse stehe, gesprochen; „Was dir zuwider ist, das thue auch deinem Nebenmenschen nicht. Das ist der Inbegriff unserer Lehre, das Uebrige dessen Ausführung. Gehe hin und lerne sie“[1]).

Der Spruch Hillels ist die verdeutlichende, dem einfachsten Verständnisse klar machende und aus der eigenen Empfindung eines jeden Menschen ihm das Rechte weisende Fassung des Gebotes der Nächstenliebe. Die kurze treffende Weisung des hochverehrten Lehrers drang bald als ein Kernspruch in das Volk ein und wurde in griechischer Uebersetzung von Philo an die Spitze einer Schrift gestellt, in der er einem nichtjüdischen Leserkreise die Vorzüge der jüdischen Lehre, besonders die Gebote der Gerechtigkeit, der Reinheit des Familienlebens, der Nächstenliebe und der Mildthätigkeit darlegen wollte[2]). Ebenso findet sie sich in dem apokryphischen Buche Tobias[3]). Mit unverkennbarem Bezuge auf den Spruch Hillels hat auch Jesus das Gebot der Nächstenliebe mit den Worten gelehrt: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thuet auch ihnen. Das ist das Gesetz und die Propheten“[4]). In den Schulen der Schriftgelehrten wurde, wie bereits früher gezeigt worden ist, der ursprüngliche Wortlaut, dieses Gebotes „du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst“ als der umfassendste Ausdruck für alle aus ihm abzuleitenden Forderungen gelehrt[5]). Aber sie haben noch in weiteren Weisungen die eigenen Erfahrungen zum Massstab für das pflichtgemässe Verhalten Andern gegenüber gemacht, so: „es sei dir der Besitz deines Nächsten so werthvoll, wie der deinige“ und: „es stehe dir die Ehre deines Nächsten so hoch, wie die deinige“[6]).

Das Gebot der Nächstenliebe ist auch nicht erst, wie vielfach behauptet wird[7]), durch das Christenthum aus einer ursprünglich engen Begrenzung auf den Kreis der Volks- oder Glaubensgenossen herausgehoben worden.

[1]) T. b. Sabbat 31a.

[2]) Vgl. Jakob Bernays, Philons Hypothetika in s. Gesammelten Abhandl. I, 272 ff.

[3]) 4, 16.

[4]) Ev. Matth. 7, 12.

[5]) Monatschr. 1902, S. 237.

[6]) Spr. d. Väter II 15. 17.

[7]) Vgl, Stade, Gesch. des Volkes Israel I. 510; Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. J. 1893, S. 153 ff.

Das war bereits durch die Thora geschehen, die in demselben Kapitel in dem sie die Nächstenliebe gebietet, noch vorschreibt: „wenn sich bei dir ein Fremdling aufhält in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie der Einheimische unter euch soll euch der Fremdling sein, der sich bei euch aufhält. Du sollst ihn lieben, wie dich selbst. Denn ihr selbst seid Fremdlinge gewesen im Lande Aegypten, ich bin der Ewige, euer Gott“[1]). Das hebr. Wort רֵעַ bezeichnet ja auch einfach „den Genossen“, denjenigen, mit dem wir zusammenleben. Und es im umfassendsten Sinne anzuwenden, liegt im Wesen einer Religion, die die Schöpfung aller Menschen im Ebenbilde Gottes wie ihre Abstammung von einem Stammvater lehrt und deren Hoffnung für die Zukunft dahin geht, dass sie einst in der Verehrung Gottes und in den Werken friedlicher Arbeit vereinigt werden[2]). —

Hilfe und Beistand hat das jüdische Gesetz auch dem in Noth befindlichen Feinde gegenüber geboten[3]) und seine Spruchredner haben gemahnt: „Sprich nicht, wie er mir gethan, so will ich ihm thun; ich will Jedem vergelten nach seinem Thun“. „Wenn deinen Feind hungert, speise ihn mit Brot, wenn ihn dürstet, gib ihm Wasser zu trinken. Denn Kohlen scharrst du auf sein Haupt und der Herr wird es dir vergelten“[4]). Aber das Judenthum hat allerdings nicht geboten, den Feind zu lieben. Es hielt ein solches Gebot für unerfüllbar, die Empfindung der Liebe denjenigen gegenüber, die uns fluchen, hassen, schmähen, zu vernichten suchen, für unmöglich, ein dahin gehendes Verlangen vielleicht nicht einmal für gut. Denn auch die Selbstverleugnung hat ihre Grenze, auch der Kampf ist zuweilen nicht nur eine Nothwendigkeit, sondern auch eine Pflicht. Ein höherer Wunsch kann ihm gegenüber nicht ausgesprochen werden, als dass er nur gegen den bösen, den drohenden, den mächtigen Gegner sich richte, von dem überwundenen, schwachen, nothleidenden aber ablasse und hilfreich ihm jede nothwendige Unterstützung gewähre. Dann mag die gute That auch zur freundlichen Gesinnung und zur Versöhnung führen. Und zu höheren Leistungen

[1]) Vers 33 u. 34.
[2]) S. weiter M. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 147—183.
[3]) 2. B. M. 23, 4 f.
[4]) Spr. Salom. 24, 29. 25, 21. 22.

dem Feinde gegenüber hat das christliche Gebot, ihn zu lieben, auch nicht geführt.

Aus der Denk-, Gefühls- und Anschauungsweise seines Volkes und insbesondere von dessen geistigen Führern, den Schriftgelehrten, sind auch die Aussprüche Jesu über andere Beziehungen und Verhältnisse des Lebens zu erklären. Was er über den Zorn und die Schmähung des Nächsten sagt, über die Pflicht der Bitte um Verzeihung wie über die der Versöhnlichkeit und der Nachsicht auch gegen die Ungerechten, über die Freundlichkeit und die stille Wohlthätigkeit, über die Pflicht, den Bruder wegen seiner Sünde zur Rede zu stellen, aber auch der eigenen Fehler eingedenk zu bleiben, jeden Menschen nach seinen Thaten zu beurtheilen, behutsam und milde im Gerichte zu sein: das stimmt nicht nur im Gedanken, sondern selbst in der Ausdrucksform, in Bildern und Gleichnissen mit den verwandten, im talmudischen Schriftthum überlieferten Lehren und Sprüchen überein[1]). In der Warnung vor dem Schwören, sowie vor den Gelöbnissen, in der Mahnung „eure Rede sei ja ja, nein nein", in der Erklärung, dass es schon Ehebruch sei, ein Weib auch nur begehrlich anzublicken, theilte er die Meinung anderer Schriftgelehrten. In der Bestimmung, dass eine Scheidung der Ehe nur zulässig sei im Falle der Unzucht, schloss er sich der Ansicht der strengeren Schule Schammai's an, während die Schule Hillels, unbeschadet ihrer nicht geringern Achtung vor der Heiligkeit der Ehe, die Scheidung auch in leichteren Fällen gestattete. Auch die moderne Gesetzgebung hat dieser Anschauung im Gegensatze zu derjenigen Jesu sich zugewandt.

3. Wie haben wir uns aber bei so weitgehender Uebereinstimmung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten den heftigen Kampf zu erklären, den er gegen sie unternahm, wie auch den scharfen Gegensatz, in den er seine Lehren gegen ihre Lehren stellte, und in dem er in der Bergpredigt öfters spricht „euch ist gesagt worden.... ich aber sage euch"? Dieser Kampf war von vornherein nicht vorhanden. Wenn Jesus gegen einzelne rabbinische Satzungen sich wandte,

[1]) S. Die näheren Nachweisungen bei Wünsche: „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch", insbesondere die Parallelstellen zur Bergpredigt. Vgl. auch die Note zu dessen Vorwort.

so folgte er darin dem Beispiele der Sadducäer und selbst weiterer Kreise des Volkes. Solche Meinungsverschiedenheiten brachten noch keinen Zwiespalt mit sich. Ein solcher ergab sich erst aus der Weigerung der Pharisäer, ihn als Messias anzuerkennen. Die Evangelien bringen deshalb seine heftigsten Angriffe gegen sie im Anschlusse an diese Weigerung. Es ist begreiflich, dass er sich danach gegen ihre Schulgelehrsamkeit, gegen ihre ganze Richtung und Denkart wandte. Aber die schwersten Bedenken erwecken die weiteren von den Evangelien gebrachten Beschuldigungen der „Heuchelei und der Scheinheiligkeit", „dass sie Andern nur Lasten auferlegen, selbst aber nicht anrühren, dass sie der Wittwen Häuser fressen und lange Gebete verrichten zum Schein, dass sie ihre Werke nur thun, um sich vor den Leuten sehen zu lassen, den Ehrenplatz bei den Gastmählern und in den Synagogen zu erhalten, dass sie aussen fromm, inwendig aber voll Verworfenheit seien"[1]). Sie stehen in unlösbarem Widerspruche mit Jesu eigenen Lehren und Mahnungen[2]), mit allen anderweitigen Berichten aus jener Zeit, sie sind unerklärlich einem ganzen, in seinem Volke hochgeachteten Stande gegenüber.

Es ist eine weitere auffällige Erscheinung, dass Jesus seine Strafreden nur über die Pharisäer und Schriftgelehrten hält, die im Allgemeinen keine amtliche Stellung hatten und ihr Ansehen, wie ihre Bedeutung nur durch ihre Persönlichkeit und ihre Wirksamkeit gewannen, nicht aber über die wirklichen Machthaber, die Sadducäer, den durch Reichthum, Aemter und Stellung hervorragenden Adel und die vornehmen Priester. Beide, mit einander verbundenen Stände waren vielfach entartet, die Hohenpriester gefügige Creaturen des Herodes, wie der Römer. Josephus und der Talmud führen übereinstimmend Klage über den Missbrauch, den sie mit ihren Aemtern und Privilegien trieben, über ihren Hochmuth, die Hartherzigkeit mit der sie ihrer Habsucht fröhnten, die Gewaltthätigkeit, mit der sie die Priestergaben vom Volke eintrieben, und ihren ärmeren Genossen wegnahmen[3]). Sämmtliche

[1]) Marc. 12. 38—40. Matth. c. 23. Lukas 11, 39 ff. 20, 45 ff.

[2]) Vgl. Matth. 5, 22 ff.

[3]) Jos. Antt. XVIII. 1, 3. XX. 8, 8. 9, 1. 2, 4. Bell. Jud. II. 8, 14. Talm. b. Pes. 57 a. Sota 48, sowie Geiger, Urschrift 110 f. Graetz. Gesch. III^{2}. 455 f. 656. Chwolson das letzte Passamahl Christi, S. 29. Anm. 3. u. S. 121 ff.

Propheten, von Jesaias bis Maleachi haben das Thun und Lassen der Priester, dieser berufenen Diener des Heiligthums in und ausserhalb desselben, ganz besonders ihrem Urtheile unterworfen, ihre Pflichten ihnen vorgehalten, ihre Sünden und Verfehlungen gerügt. Die Evangelien sind stille davon. Die Hohenpriester, insbesondere Kaiphas, werden von ihnen als diejenigen genannt, welche den Tod Jesu mit beschlossen haben; weitere Anklagen werden gegen sie nicht erhoben. Die Schriftgelehrten und die Pharisäer treten uns ferner fast auf Schritt und Tritt entgegen, die Priester aber ziehen, abgesehen von der wunderbaren Geburtsgeschichte des Johannes[1]), nur gelegentlich, in Anweisungen oder Parabeln, wie Schatten an uns vorüber. Näheres erfahren wir nicht über sie. Die sogenannte Tempelreinigung[2]) traf nicht sie und der Bericht darüber verräth geringe Kenntniss der Einrichtungen und Räumlichkeiten des Tempels[3]).

Die tiefgreifende Veränderung, welche die im Jahre 70 n. Ch. erfolgte Zerstörung des Tempels und der Untergang des Staatswesens in die jüdischen Verhältnisse brachte, gibt uns die Erklärung für das Schweigen, wie für das Reden der Evangelien. Die Priester verloren mit dem Eingehen ihrer Aemter ihre Macht und ihre Bedeutung. Die Sadducäer lösten als Stand und als Partei sich vollständig auf. Beide Stände waren vergangene, nicht weiter zu beachtende Grössen. Die Pharisäer und die Schriftgelehrten aber gewannen die vollständige Führung der Juden. Sie musste das aufstrebende Christenthum bekämpfen, wenn es Anerkennung und Verbreitung gewinnen wollte. Es war ein Glaubenskampf, den es gegen sie führte, es war aber auch ein Kampf der Rivalität. Er richtete sich nicht nur gegen ihre Geltung unter den Juden, sondern auch gegen ihre Bemühungen, unter den Heiden, dem Judenthum Proselyten zu gewinnen. Das aber war eine Aufgabe, welche die Sendboten des Christenthums seit Paulus, mit besonderem Eifer verfolgten. Aus diesem Wetteifer heraus lässt Matthäus[4]) Jesus ein Wehe ausrufen über „die Schriftgelehrten und Pharisäer, die Heuchler, welche Meer und Land durchziehen, um einen

[1]) Bei Lucas. c. 1.
[2]) Marcus 11, 15 ff.
[3]) Graetz III[3] 420.
[4]) 23, 15

Proselyten zu machen und, wenn er es geworden ist, macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle, zwei Mal so arg, als ihr".

Es war der gleiche Kampf, den Paulus und seine christlichen Gegner mit einander führten, der Jenem die ärgsten Schmähungen gegen diese eingab, sie der Ruhmredigkeit, der Heuchelei, der Gewinnsucht, der Verstörung der Familien beschuldigen liess, während sie ihn den feindseligen Menschen, den Gesetzlosen, den falschen Apostel nannten[1]). Noch ärgere Beschuldigungen erhoben die christlichen Secten des 2. Jahrhunderts gegen einander[2]). „Das Schlachtfeld dieser Kämpfe liegt, wie Strauss sagt[3]), in den drei ersten Evangelien vor uns", d. h. Lehren und Meinungen, die in späterer Zeit erst unter den Aposteln und Verkündigern des Christenthums entstanden sind und verschiedene Richtungen und Parteien in ihm begründet haben, wurden bereits Jesus in den Mund gelegt. So lassen die Evangelien Jesus bereits die Irrlehrer voraus ankündigen, die in seinem Namen kommen werden. Sie stehen im Allgemeinen auf dem Standpunkte der Lehren, die Paulus und seine Schüler im Gegensatze zu den älteren Aposteln entwickelt hat, aber sie berichten auch noch Lehren und Sprüche Jesu, die deren Standpunkt entsprechen. „Beide Standpunkte liegen wie verschiedene geologische Schichten über und durcheinander".

Und so spricht auch Alles dafür, dass die von den Evangelien gebrachten heftigen Reden Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten nicht von ihm stammen, sondern erst in späterer Zeit entstanden sind und eine immer schärfer gewordene Waffe des aufstrebenden Christenthums gegen die Vertreter des Judenthums waren[4]).

Die Formel „euch ist gesagt worden . . . ich aber sage euch", findet sich nur bei Matthäus. Dieser hat auch die kürzeren und einfacheren Lehrsätze und Sittensprüche, die sich in dem Evangelium des Lucas zerstreut finden[5]) — die Evangelien des Marcus und Johannes kennen

[1]) 2. Kor. 2, 17. 11, 13. Galater 1, 7. 2, 4. 13. 5, 9. 13. 6, 12. Philipper 1, 15—18. 3, 2. 1. Tim. 4, 1 ff. 6, 4. Titus I, 10—14.

[2]) Vgl. 2. Tim. 2, 14—20. 3, 1 ff. 4, 3. Brief des Juda u. 2 Petr. c. 2.

[3]) A. u. N. Gl. S. 56.

[4]) Ueber andere Veränderungen an der evangelischen Geschichte, die in späterer Zeit wegen der Einwürfe der Juden vorgenommen wurden s. Hausrath, kl. Schriften, 129 f.

[5]) 6, 17—49 u. 9, 51—18, 14.

die meisten überhaupt nicht — zu einer zusammenhängenden Rede auf dem Berge vereinigt[1]). Der Name des Berges wird nicht genannt und die Annahme liegt nahe, dass, wie von Jesus berichtet wird, er habe gleich Moses vierzig Tage gefastet[2]), er auch durch eine Predigt vom Berge aus dem vom Berge Sinai aus redenden Moses als Gesetzgeber gegenübergestellt werden soll. Bei der Anlage der Predigt spielt die Zahl drei eine grosse Rolle (3×3 Seligpreisungen, 2×3 Beispiele wahrer Gesetzeserfüllung im Gegensatze zur pharisäischen Behandlung des Gesetzes, 3 Beispiele für die guten Werke, Almosen, Beten und Fasten, 2×3 Bitten des Vaterunser[3]).

Eine solche planmässige und kunstvolle Zusammenstellung ist unverkennbar erst die Arbeit eines späteren Redactors, welche Marcus und Lucas noch nicht gekannt haben. Diese erzählen allein auch noch von einem freundschaftlichen Verkehre zwischen Jesus und den Schriftgelehrten, während bei Matthäus von vornherein eine bittere Feindschaft gegen sie uns entgegentritt. Er hat die heftige Rede von Jesus mit ihren sieben Weherufen über die Pharisäer componirt[4]), und er hat durch die Worte „euch ist gesagt worden .... ich aber sage euch" die Lehre Jesu als eine neue und „bessere" derjenigen der Schriftgelehrten entgegengestellt.

(Fortsetzung folgt).

Randbemerkungen zu Saadias Pentateuchübersetzung.

Von Dr. A. Schmiedl.

IV.

Aphorismen.

I. S. übersetzt fast durchgehends לאמר mit קאילא. Zu den Ausnahmen gehört 2 M. 19, 12: והגבלת את העם סביב לאמר . . ., hier übersetzt er — als stünde ואמרת להם —: סתכם אלקום חואליה פ כ ל ה ם. Allein gerade hier erscheint dies unzutreffend[5]). Denn Moses hatte drei Aufträge an das Volk

[1]) C. 5—7.
[2]) Matth. 4, 2.
[3]) 5, 3—12. 21—48 6, 1—18.
[4]) cap. 23.
[5]) Dass לאמר nicht immer gleichbedeutend mit ויאמר ist, zeigt uns 1 M. 1, 22. Bei der erschaffenen Thierwelt heisst es: ויברך אתם אדהים ל א מ ר, dagegen bei dem Menschengeschlecht (id. v. 25): ויברך אתם אלהים ו י א מ ר להם.

zu richten: v. 10: וקדשתם, v. 11: והיו נכנים, v. 12: והגבלת. Jedoch nur von den zwei erstern wird ausdrücklich — v. 14 und 15 — erwähnt, dass er sie thatsächlich dem Volke mitgetheilt. Es scheint somit, dass Moses den dritten Auftrag — והגבלת — dahin aufgefasst, er selber müsse während der Offenbarung in abgegrenzter Entfernung vom Sinai verharren, und aus diesem Beispiel werde das gesammte Volk, ohne dass man es ausdrücklich zu warnen brauche, erkennen, wie strenge dieses Verbot der Annäherung, wenn schon von Moses, wie nun erst von allen Anderen zu beobachten sei. Und als hierauf (v. 21) an Moses zum zweiten Mal die Aufforderung erging רד העד בעם, da konnte er (v. 23) folgerichtig nicht entgegnen, dass er ja bereits den Auftrag erfüllt habe, da dies doch thatsächlich nicht geschehen war.

Nach S. jedoch, der das obige לאמר (v. 12) so auffasste, als lautete der Auftrag . . ואמרת להם השמרו לכם עלות בהר, musste ja Moses — nach so präcisem, keine andere Deutung zulassendem Auftrag — die Warnung an das Volk gewiss sofort gerichtet haben, und aus diesem Grunde fand S. den v. 23 höchst auffallend. Anstatt seiner Vertheidigung, die Moses dort vorbringt, hätte er ja auf die Thatsache hinweisen können, dass er bereits den Auftrag erfüllt und an das Volk die Warnung gerichtet hatte. Vgl. Ibn Esra, v. 23: אמר הגאון כי שנים רבות חשב בזה הפסוק ולא ידע טעמו.

II. Ich hatte (Monatssch. 46, S. 84 u. 360) aus zehn verschiedenen Stellen nachgewiesen, dass S. midraschische Auslegungen gänzlich unberücksichtigt liess. Hier noch ein weiterer Beleg: ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה (V. M. 25, 8). Hierzu Midr. Sifre: ועמד מלמד שאין אומרים דבריו אלא בעמידה. (Vgl. auch Raschi z. St.). S. dagegen übersetzt: מאלא וקף (אם עמד על דיבורו ואמר) על אל קול וקאל. Doch diesen vielseitigen Belegen gegenüber halte ich es für kritische Pflicht, auf drei entgegengesetzte Stellen hinzuweisen: 1. היליבי את הילד הזה (2 M. 2, 9) — während Onkelos, (nach einer ältern Lesart, Pentat.-Ausgabe, Wilna v. J. תקמ"ז) היליבי mit אובילי übersetzt, folgt S. der haggadischen Auslegung (Sota 12 b) und theilt das eine Wort in zwei Wörter: הא לך. — Eine zweite derartige Stelle ist: וימת מלך מצרים (id. 2, 23), denn nach einer der Lesarten folgte S. auch hier einer midraschischen Auslegung (in Schem. r.), indem er וימת mit ואנברץ übersetzte, d. h. „Der König erkrankte an der Elephantiasis". Vgl. auch Targ. Jonathan: וְאִיתְקַחַשׁ. (Doch s. dagegen die

triftige Bemerk. bei Derenb. S. 83, Note 5). — 3. übersetzt S. אל שדי immer אלמאיק אלכאפי, nach haggadischer Auslegung (Chagiga 12 a).

III. An fünf Stellen verwandelt S. das Imperfect des Textes in das Perfect, und zwar scheinbar ohne jeden exegetischen oder grammatischen Beweggrund.

1. (1 M. 14, 23) הרמתי ידי . . . אם אקח מכל אשר לך = רפעת ידי האלפא . . . אן אכדת מן גמיע מא לך.

2. (id. 42, 15) וחיות פרעון לא = חי פרעה אם תצאו מזה כרגתם מן חתנא.

3. (4 M. 14, 23) חי אני . . . אם יראו את הארץ = ובקאי אלדאים . . . אן ראו אלבלד.

4. (id. v. 30) חי אני . . . אם אתם תבאו אל הארץ = אן אנתם דכלתם.

5. (5 M. 1, 35) וישבע לאמר אם יראה איש באנשים האלה = אן רגל ראי מן האולי אלנאס.

Aus der Beharrlichkeit, mit der S. in allen diesen fünf Stellen das hebr. Imperfect durch das arab. Perfect wiedergibt, lässt sich auf ein sprachliches Princip schliessen, das ihn hier geleitet haben muss. Und so ist es auch thatsächlich. Es ist nämlich bemerkenswert, dass alle diese fünf Stellen gleicherweise eine Schwurformel enthalten und dass auch gleicherweise der Schwur mit der Partikel אם beginnt, die bei Schwüren eine verneinende Bedeutung hat. Nun verlangt eine Sprachregel der arabischen Syntax, dass bei Schwurformeln, namentlich wenn sie mit der Verneinungspartikel לא beginnen, statt des Imperfects das Perfect gebraucht werde, womit der Schwörende ausdrücken will, dass das von ihm Beeidete so gewiss geschehen werde, dass es als ein bereits Geschehenes betrachtet werden könne. (Kaspari, Arab. Gramm. § 385, 5). Somit erkennen wir hier wiederum S.'s Vertrautheit mit den sprachlichen Feinheiten des Arabischen.

Man könnte uns freilich gegen die obigen fünf Stellen, zwei andere als Gegensätze anführen; nämlich 1. (4 M. 32, 11) וישבע לאמר אם יראו האנשים, wo wir bei S. trotz der Schwurformel das Imperfect des Textes wiedergegeben finden: ואקסם קאילא אן ירא אלרנאל — allein, da diese Stelle doch nur eine Wiederholung von 4 M. 14 v. 23 und v. 30 ist, so wird jeder kritisch prüfende Leser hier sofort die Hand

eines unkundigen Abschreibers[1]) erkennen, der die Uebersetzung S.'s unrichtig niederschrieb. — Die 2. Stelle, die man uns als Gegenargument anführen könnte, findet sich in Jes. 62, 8: נשבע י"י בימינו — אם אתן דגנך עוד, denn auch hier finden wir bei S. trotz der Schwurformel das Imperfect beibehalten: וקד אקסם אללה בקדרתה אן לא ידר דגנכם אבדא. — Ich könnte hierauf entgegnen, dass in dieser Wiedergabe des Textes die Schwurformel abgeschwächt erscheint, denn der Schwörende redet nicht in 1. Person von sich — nicht אדר, sondern לא ידר, — so dass die oben von uns erwähnte Syntaxregel der Araber bei einer derartig abgeschwächten Schwurform vielleicht gar nicht stattfindet. Und überhaupt zeigt uns Saadia's Version zu Jesaja manigfache Abweichungen von jener zum Pentateuch. Der soeben hier citirte Ausdruck דגן findet sich im ganzen Pentateuch nicht, da dort — und selbst Jes. 36, 17 — das hebr. דָּגָן durch das arab. בר wiedergegeben wird. Ja gleich in der Version zu Jes. 1, 2: אסמעו יא סמאואת ואנצתי יא ארץ = שמעו שמים והאזיני ארץ, weicht S. von seiner Version zu 5 M. 32, 1, ab: ינצת א ה ל אלסמאואת ויסמע א ה ל אלארץ.

IV. Auf die Frage, warum das hebr. עיר von S. niemals durch מדינה übersetzt wird, entgegnet Herr Dr. Poznansky (Mntsschr. 46, S. 263) sehr zutreffend: da S. im Buche Esther den Ausdruck Provinz durchgehends mit מדינה wiedergibt, so kann er folgerichtig nicht auch עיר (Stadt) ebenso übersetzen. Ich bemerke nun gelegentlich, dass (1 M. 10, 30) ויהי מושבם מִמֵּשָׁא בְּאָכָה סְפָרָה, von S.: וכאן מסכנהם מן מכה אלי אן תגי אלי א ל מ ד י נ ה, übersetzt wird. Unter אלמדינה — mit dem Artikel — wird Jatrib, als die „bekannte, bewusste Stadt", verstanden. — Auch die von der brit. Bblg. edirte arab. Bibel übersetzt im B. Esther Provinz durch das arab. מדינה, benützt aber dasselbe Wort zugleich auch als Bezeichnung für עיר (Stadt). So: ונמיע אליהוד = והעיר שושן נבוכה אלדין סי א ל מ ד י נ ה יבכון.

V. Dass Ibn Esra häufig Schrifterklärungen anonym anführt, die von Saadia stammen (l. c. 45, S. 127), hiefür gilt

[1]) Durch die verschiedenen Abschreiber der Versionen S.'s sind auch die verschiedenen Lesarten entstanden, welche zuweilen auch in principieller Bedeutung von einander abweichen. So z. B. (2 M. 11, 3) גם האיש משה גדול מאד, nach der einen Lesart: ואמא מוסי א ל ר ס ו ל מעטים נדא; dagegen nach der Lesart einer sehr correcten Hdschr.: . . . ואמא מוסי אלרנל. — Von dieser Hdschr. sagt der Herausgeber in der Vorr. seiner Edition: כ"י מדוייק מאד.

auch folgender Beleg: (1 M. 24, 23) ויאמר בת מי את, diese Stelle erscheint in ihrem Zusammenhange schwierig. Der Diener, der doch nur aus der Familie seines Herrn die Braut für Isaak suchen durfte, hat bereits die Brautgeschenke der Rebeka gegeben, und kommt nachher erst auf die Alles entscheidende Frage, wessen Tochter sie sei? S. jedoch, mit der von ihm häufig angewandten sprachlichen Theorie, nach welcher das ו praefixum auch die Bedeutung von אחר hat, übersetzt auch in solchem Sinne: ב ע ד מא קאל להא אכבריני, d. h. „Er gab die Brautgeschenke erst, n a c h d e m er gefragt hatte, wessen Tochter bist du". — Nun vergleiche man hiezu Ibn Esra: ויאמר בת מי את, פירושו וכבר אמר לה קודם שנתן לה כלום, וכן אמר (פסוק מ"ז) ואשאל אתה ואשים הנזם.

Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrh.

Von Dr. **Ph. Bloch.**

Das Fragment einer handschriftlichen Flugschrift[1]), das hier zum Abdruck kommt[2]), ist trotz seiner Unvollständigkeit in jeder Hinsicht bemerkenswert. Anfang und Ende fehlen zwar, doch hat sich genug davon erhalten, um das Wesentliche der thatsächlichen Momente, um die es sich handelt, erkennen zu lassen; besonders deutlich und klar spiegelt sich das geistige Milieu, aus dem das Libell hervorgegangen ist, ab. Dasselbe bietet nicht nur für die Gemeinde Posen, welche den Schauplatz jener Vorgänge bildet, ein locales Interesse, es wirft vielmehr ein helles Schlaglicht auf die geistigen Strömungen und Strebungen des damaligen Judenthums überhaupt, wie sie einerseits in Polen eine Renaissance des Talmudstudiums hervorgerufen und andererseits in Palästina zu einem neuen Aufflackern der kabbalistischen Mystik geführt. Styl und Sprache der Schrift sind überaus gewandt und anschaulich, der Ausdruck allerdings derb, scharf und schroff. Der Verfasser erweist sich als vorzüglicher Kenner des rabbinischen Schriftthums und philosophisch gut durchgebildet. Er verschmäht auch den Klatsch nicht und erinnert in seiner

[1]) Aus der Handschriftensammlung des Herrn Dr. Gaster in London, Oberrabbiners der portugiesischen Gemeinde, Nr. 264.

[2]) Anhang 1.

Manier goldener Rücksichtslosigkeiten an Jakob Emden; wie bei diesem etwa ist's auch bei ihm eine heilige Entrüstung gegen das Uebergreifen eines heissspornigen Obscurantismus, welcher die wissenschaftlichen Güter und den reinen Glauben bedroht, ein ehrlicher Zorn führt ihm die Feder gegen den Oberrabbiner von Grosspolen, Ahron, und seinen Schwiegersohn Joseph.

Von dem genannten Ahron wissen wir nichts weiter, als was David Gans[1]) von ihm erzählt, dass er nämlich früher Rabbiner von Prag gewesen und um 1557 nach Posen als Oberrabbiner von Grosspolen ging. In Posen wurden erst gegen den Anfang des 16. Jahrhunderts Rabbiner amtlich angestellt, während bis dahin das Rabbinat als privater Beruf im freien Wettbewerb ausgeübt wurde. Man begann mit der amtlichen Anstellung von Rabbinen für ganz Grosspolen und suchte dem Amt die königliche Anerkennung und staatliche Vollmachten zu gewinnen. Der erste beamtete Oberrabbiner für Grosspolen war wahrscheinlich Kathriel, sicherlich beamtet jedoch sein Nachfolger, Samuel ben Jakob Margalioth, der 1527—1551 das Oberrabbinat von Grosspolen verwaltete[2]), dem Salomon Liebermann ben Jehuda Löbisch aus Eisenstadt folgte, wohl bis 1557, in welchem Jahr Ahron aus Prag das Rabbinat Grosspolens übernahm.

Am grossen Sabbath vor dem Passahfest 1559, dem üblichen Predigtsabbath, hatte der Oberrabbiner Ahron eine Predigt in der Synagoge zu Posen gehalten, welche allgemeines Aufsehen erregte und namentlich die wissenschaftlichen Kreise des Ghetto nicht wenig skandalisirte. Er war von der Kanzel gegen jedes wissenschaftliche Streben aufgetreten und hatte offen erklärt, dass ein Sohn Juda's nichts lernen dürfe, als den Talmud, alle übrigen Bücher gelten soviel wie ספרי המינים[3]) (ketzerische, heidnische Bücher); selbst die heilige Schrift dürfe man nicht allzuviel studieren. Er führte dann weiter aus, dass man es für eine Strafe Gottes dafür ansehen müsse, dass der Moreh des Maimonides

[1]) צמח דוד I zum Jahre 1557.

[2]) Anhang 2.

[3]) Eine Hindeutung auf Chullin 60, b und Sabbath 116 b nach Anführung des Aruch unter dem Stichwort מרום, während in unseren Talmudtexten die erstere Stelle sich gar nicht findet, die andere anders lautet.

in Venedig durch den Druck (1551) allgemein zugänglich gemacht wurde, wenn der Talmud bald darauf (1553) in dem grössten Theil Italiens dem Feuer überliefert wurde. Die frommen Lehrer Oesterreichs hätten ihre Verachtung gegen derartige Schriften ostentativ bekundet, sie hätten dieselben als Fusssteppiche oder als Sitzkissen benutzt, sie zum Theil auch öffentlich verbrannt. Wenn die Zauberer heute so wenig Glück haben, dass man dem Glauben an sie abgeneigt wäre, so sei dies damit zu erklären, dass Aschmodai, der bisherige König der Schedim, nach so vielen Jahren vor Kurzem endlich gestorben sei, und die Zauberer auf seinen Nachfolger, dessen Charakter sie bisher noch nicht erkennen konnten, eben noch nicht eingerichtet seien[1]).

Diese Predigt nahm ein unbekannter Maimunist zum Anlass, um gegen die wissensfeindliche Wühlarbeit, welche sich seit längerer Zeit im Posener Ghetto bemerkbar machte und ihre Spitze namentlich gegen Maimonides kehrte, einen geharnischten Widerspruch zu erheben und zugleich dem Oberrabbiner auf seinen Kanzelvortrag die gebührende Abfertigung zukommen zu lassen. Im Gebrauch despectirlicher Redensarten hat er sich keine Zurückhaltung auferlegt, doch hat er dem einzelnen Gegner gegenüber die Schmähworte nach seiner Schätzung von dessen geistigem Werth gewählt und differenziert. Dem Oberrabbiner wird vor allem vorgehalten, wie es ihm nur einfallen könne, das eifrige Lesen der heiligen Schrift zu verfehmen; das sei eine „Eselei", weil er die bezüglichen talmudischen Stellen und ihre rabbinischen Erklärer falsch oder gar nicht verstanden habe. Wenn er behauptet habe, dass alle Bücher ausser den talmudischen als ketzerisch zu betrachten sind, so sei dies auf Maimonides gemünzt, nur habe er nicht den Muth gehabt, ihn ausdrücklich zu nennen oder sich bestimmt zu erklären, um, zur Rede gestellt, diplomatisch ausweichen zu können; solche Diplomatie werde ihm aber nichts nützen, „weil viele die Ohren zu grosser Aufmerksamkeit gespitzt, um zu hören, was er vorbringen werde, und sie seine Worte sehr wohl behalten haben", der Verfasser der Flugschrift habe sie aufgefordert, sich den Wortlaut gut zu merken, da er sie möglicherweise als Zeugen dem Rabbiner gegenüber

[1]) Den kühnen Gedanken vom Tode des Aschmodai scheint Ahron nicht in jener שבת הגדול-Predigt vorgebracht, sondern bei einer andern festlichen Gelegenheit verkündet zu haben.

stellen will, um ihm in's Gesicht seine thörichten Aeusserungen zu wiederholen. Er habe über Bücher den Stab gebrochen, die er gar nicht kenne; wenn überhaupt, habe er sie nur oberflächlich gelesen und nicht verstanden, er sei daher gar nicht im Stande, sie zu beurtheilen[1]). Es sei ferner ganz ungehörig, dass er vor der Volksmasse die Verbrennung des Talmud als Folge der Drucklegung des Moreh bezeichnet habe; das Volk werde daraus ungünstige Schlüsse nicht für den Moreh, sondern für den Talmud ziehen. In der That sei daraufhin an demselben Tag, an dem er dies gepredigt, unter der Menge bekannt und in Erinnerung gebracht worden, dass schon vorher einmal in Frankreich der Talmud demselben Feuerbrand anheimgefallen war, den kaum 40 Tage vorher die Gegner des Maimonides gegen den Moreh entzündet (1242); der erstere, wie der letztere wurde auf derselben Stelle verbrannt, und während die Asche des Moreh noch dalag, hatte sich die Asche des Talmud mit ihr gemischt. Wessen Geistes Kind aber ist nun gar ein Lehrer, der behaupten könne, dass Aschmodai, der König der Schedim, gestorben wäre, und dass die Zauberer in den neuen König sich noch nicht zu schicken wüssten! Wer solche Anschauungen zum besten geben könne, der ist ein Einfaltspinsel, „ein sehr grosser Esel," es ist eine Schmach für die Juden Grosspolens, „einen solchen Esel" als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen zu müssen. Er scheine gar nicht zu wissen, dass man auch nach rabbinischen Begriffen zwischen Zauberer und Schedimwerk unterscheiden müsse[2]). Es sei überhaupt selbst um sein talmudisches Wissen nicht auf's Beste bestellt. Er verstünde sich nur auf die Reklame; darum sei es ihm gelungen, sich das Renommee eines grossen Talmudisten zu verschaffen und nach dem Tode seiner Frau eine sehr reiche Witwe aus fernen Landen, wo man ihn nicht näher kannte, heimzuführen. In den früheren Gemeinden, in denen er gewirkt, habe er beständig Streit und Zank angestiftet; hier, in Posen, wo man sich friedlicher Gesinnung befleisse, habe er für seine Streitsucht kein Feld ge-

[1]) Der Pamphletist verbreitet sich dabei ebenso eingehend wie verständnisvoll zu Gunsten eines Studiums der heil. Schrift, wie der wissenschaftlichen Bücher. Man bedürfe solcher Kenntnisse teils zur Abwehr gegen feindliche Angriffe, teils zur Würdigung und Vertiefung des jüdischen Glaubens.

[2]) Vgl. Sanhedrin 67 b.

funden, er kehre sie daher gegen Autoritäten, wie Maimonides u. A., um der ungebildeten Masse dadurch zu imponiren.

Wie weit wir dem zwar redlichen, jedoch leidenschaftlich heftigen Polemiker, der sich zu persönlichen Ausfällen hinreissen lässt und selbst Familienklatsch nicht scheut, in allem glauben dürfen, ist schwer zu entscheiden. Damit aber scheint es seine Richtigkeit gehabt zu haben, dass nämlich die Seele aller Angriffe auf Maimonides, der intellektuelle Urheber des ganzen Streites gegen die wissenschaftlichen Studien — der Schwiegersohn des Oberrabbiners, Joseph, gewesen ist, gegen den sich daher die ganze Wucht der Polemik und der Abwehr richtet, der auch direct von der Streitschrift apostrophirt wird. Wiewol dieser Joseph damals in noch verhältnissmässig jungen Jahren stand[1]), scheint er sich doch bereits als bedeutenden Kopf und kenntnissreichen Talmudisten erwiesen zu haben, denn sein Gegner verrät unzweifelhaft einen gewissen Respekt vor ihm und hütet sich durchaus, ihn als „Esel" zu bezeichnen. Es ist geradezu charakteristisch, wie der Polemiker dieses Schmähwort für den Oberrabbiner ausschliesslich reservirt, während er dessen Schwiegersohn Joseph ständig als Thoren (סכל) oder als beschränkten Kopf (חסר דעה) titulirt, und, um seine Gefährlichkeit anzudeuten, ihm auch bisweilen das schmückende Beiwort eines שור „eines Ochsen" im talmudischen Sinne beilegt, so dass an der blossen Titulatur sofort zu erkennen ist, wer mit ihr gemeint wird. Joseph war ein einseitiger fanatischer Talmudist und von grundsätzlicher systematischer Feindseligkeit gegen Maimonides. Er verbreitete im Posener Ghetto, dass Maimonides in seinen letzten Tagen über seine philosophische Schriftstellerei tiefe Reue empfunden und seine Veröffentlichungen schwer bedauert habe[2]). Andererseits erklärte er, dass im Moreh kein Kapitel vorhanden sei, das nicht ausgesprochene Ketzereien enthielte. Dem Maimonides habe es am rechten Glauben gefehlt, weil

---

[1]) Das geht nicht bloss aus dem Ton hervor, der gegen ihn angeschlagen wird, sondern wird ausdrücklich ausgesprochen: ואיך יבין א"כ נער קטן שלא כלו לו חדשיו חסר דעה כמוך היום וכו'.

[2]) Der erste, der Aehnliches behauptet, in Verbindnng freilich damit, dass Maimonides in seinen alten Tagen sich der Kabbalah angeschlossen habe, ist Schem tobh Ibn Gaon in seinem מגדל עוז; vgl. Meir Ibn Gabbai מראות אלקים T. I, cap. 13.

er die meisten Wunder in subjective Erscheinungen auflöse und behaupte, dass die Engel, die dem Abraham erschienen, nicht leibhaftig existiert hätten, sondern nur eine prophetische Vision gewesen seien, und dass die sprechende Eselin des Bileam als ein prophetisches Vorstellungsbild aufzufassen sei u. dgl. Schon vor Jahren hat Joseph in Prag solche ehrenrührige Sprache gegen eine ganze Zahl der hervorragendsten Rabbiner geführt, so namentlich gegen Moses Maimonides, Moses Nachmanides, den Fürsten Isaak Abarbanel, Isaak Arama, Schem tobh[1]), Abraham Ibn Esra, Bechaja den Aelteren, Bechaja den Jüngeren, Gersonides, David Kimchi, Josef Albo, Isaak Israëli den zweiten, Salomo Ibn Adreth, Jonah[2]), den Erklärer des Isaak Alfassi, den Gaon Saadiah, und ebenso auch gegen lebende Autoritäten[3]), theils weil sie sich auf philosophische Speculation eingelassen, theils und besonders, weil sie die talmudischen Haggadoth nicht buchstäblich aufgefasst wissen wollten, sondern sie in allegorischer Deutung auslegten. Schon damals in Prag hatte ihn der Verfasser des Flugblattes eindringlich verwarnt, und als dies nichts fruchtete, habe er ihn vor die Collegien der talmudischen Hochschulen vorgefordert, welche ihm unter schweren Androhungen ein derartiges Treiben streng untersagten, worauf er auch versprochen habe, es künftig zu unterlassen. Kaum war er jedoch nach Posen gekommen, als er seine Agitation gegen die grossen Geister wieder aufnahm, namentlich gegen Maimonides und seinen Moreh Stimmung machte, in den ungebildeten Kreisen sie herabsetzte und in der That sich dadurch einen Anhang schaffte. Dabei gesteht er selbst zu, dass er für diese Bücher niemals einen Lehrer gehabt und sich auch gar nicht gründlich in sie versenkt hat.

Ausserdem giebt er sich gar für einen Kabbalisten aus und spricht über die 10 Sephiroth allerlei verkehrtes

[1]) Es ist dies wol Schem tobh ben Josef, der bekannte Commentator des Moreh.

[2]) Ist Jonah Gherondi; dass Joseph's Zorn gegen Männer, wie Salomo Ibn Adreth und Jonah Gherondi, sich richtet, beweist, wie schlecht es mit seinen litterarhistorischen Kenntnissen stand, und wie oberflächlich er jene Autoren studirt hat, da er die genannten sonst als seine Gesinnungsgenossen hätte erkennen müssen.

[3]) וכן אתם עושים לרוב חכמי ישראל וחסידיהם קצתם כבר מתו ואשר המה חיים עדנה וכו׳.

Zeug. Er sei hierin ernstlich zu verwarnen, da er ja keinen Lehrer gehabt, von dem er eine getreue Ueberlieferung überkommen hätte, wie er selbst dies öfters ausgesprochen und zugegeben hat. Wenn er sich rühmt, dass der Prophet Eliah ihm erschienen ist, so ist dies unwahr, es könnte dies allenfalls nur ein böser Geist sein. Wenn er irgend ein Buch gerade besitzt, aus dem er seine Weisheit schöpft und auf welches er sich berufen will, so wäre das doch nur die Meinung eines Einzelnen, — Gedanken, die frei erfunden, aber nicht beglaubigt sind, keine Ueberlieferung (Kabbalah), sondern willkürliche, phantastische und falsche Anschauung. Sein Schwiegervater, der Oberrabbiner, wie die von Joseph gewonnene Clique, handeln vielleicht in gutem Glauben und lassen sich von Joseph aus Mangel an Kritik in's Schlepptau nehmen; er selbst aber, der diese Agitation systematisch betreibe und im Geheimen unermüdlich wühle, werde vom Ehrgeiz gestachelt, nicht nur todte, sondern auch lebende Rabbinen anzugreifen. Durch seine Aeusserungen über die Sephiroth habe er sich verraten und durchblicken lassen, dass er Hintergedanken berge, und wer weiss, welche böse Absichten und Gesinnungen er heimlich noch im Herzen hege[1])!

Dieser letzte Ausfall zielt mit vergifteter Spitze und weist darauf hin, welch böse Erfahrungen man bereits mit jungen Kabbalisten gemacht hatte, aus denen schon öfters nicht ungefährliche Renegaten hervorgegangen waren, und dass man daher einer Kabbalah, die nicht auf einen zuverlässigen Lehrer zurückführte, mit grossem Misstrauen begegnete. Ein derartiger Vorwurf oder Verdacht war gegen unseren Joseph durchaus unberechtigt und unzutreffend und wurde von der Zukunft glänzend widerlegt. Ob seine Stellung in Posen infolge solcher Streitigkeiten unhaltbar geworden, oder ob sein Schwiegervater gestorben war, wir finden ihn schliesslich gegen 1570 zu Safet (צפת) in Palästina als Joseph Aschkenasi wieder, wo er wegen seiner Frömmigkeit und talmudischen Gelehrsamkeit ein hohes Ansehen genoss, sich namentlich einen grossen Ruf als vorzüglicher Kenner und Textkritiker der Mischnah erworben und sehr innige Beziehungen mit dem Schöpfer der neuen, alles überwuchernden Geheimlehre, Isaak Lurja, pflegte. David Conforte erzählt nämlich[2]):

[1]) ויש לחוש על מחשבה רעה נסתרת בלבך לדבר אחר.

[2]) קורא הדורות ed. Cassel 36 b. Vgl. Kaufmann, Monatsschr. für

„dass Joseph Aschkenasi um jene Zeit in Safet lebte und der grosse Tanna (Mischnahlehrer) genannt wurde, weil er die Mischnah stets in einer Kantilene vortragend studirte" — wahrscheinlich um durch die Melodie den Wortlaut dem Gedächtniss besser einprägen zu können. Dieser Joseph Aschkenasi ist nun mit unserem Posener Joseph identisch, wie Schlimmel aus Strassnitz in seinem Brief, von Saphet Cheschwan 5367 (= 1606) datirt und an den Verfasser der kabbalistischen Schriften ישכר und פתחי יה, Isaschar Beer, Sohn des Pethachjah Mose, aus Kremsier gerichtet, ausdrücklich bezeugt, indem er erzählt: „In einer Sabbathnacht geschah es einmal, dass Isaak Lurja den Joseph Aschkenasi, Schwiegersohn des seligen Ahron[1]), Landrabbiners von Posen, in seinem Hause besuchte. Sie hatten dabei die Mischnajoth auswendig wiederholt, denn das war so immer seine Weise. Da begann mitten im Studieren das Licht zu knistern und zu sprühen, wie wenn ein Licht in's Wasser fällt, und dies dauerte etwa eine Viertelstunde. Nachdem sie ihr Studium beendet hatten und Isaak Lurja nach Hause gehen wollte, rief er den Abigdor, den Sohn des Joseph, heraus und fragte ihn: Wie befindet sich denn dein jüngster Bruder? Darauf antwortete er: Weshalb frägt der Herr! er schläft im Bett, worauf jener: Leider hat mir das Licht verraten, dass er in der folgenden Woche sterben werde. Und so geschah es auch." Jedoch war Joseph 1582 nicht mehr unter den Lebenden, denn Simson Bak berichtet von ihm, freilich in einem Tone, wie man von einem kurz Verstorbenen spricht, und theilt seinen Verwandten von Palästina, wahrscheinlich von Safet aus, unter dem 13. Tamus 5342 (= 1582) neben anderem Folgendes mit[2]): „Es sind hier Mischnajoth vorhanden im Besitz der Erben des göttlichen Tanna Joseph

---

Gesch. u. W. d. J. (Jahrg. 42) 1898 S. 38 ff.: „R Joseph Aschkenas, der Mischnakritiker von Safet". K. hat zuerst wieder auf diesen Mischnakritiker hingewiesen und die hierauf bezüglichen Belege zusammengestellt, wobei hin und wieder in geringen Einzelheiten ein Irrthum mit unterlaufen ist.

[1]) Das kann nicht — wie Kaufmann (a. a. O. S. 40) vermuthen will — R. Ahron Benjamin ben Chajjim sein, d. h. Benjamin Morawczyk, da dieser um 1631 gestorben ist, 1606 noch gar nicht in Posen existirt haben wird; überhaupt war er Oberrabbiner nur in der Zeit von 1629—1631, was doch hier mit Landrabbiner gemeint ist.

[2]) Kaufmann, in Luncz' Jahrbuch Jerusalem II, S. 145, Not. 1.

von Verona[1]), dessengleichen an Frömmigkeit es keinen anderen mehr in Israel giebt, der sich in den babylonischen und jerusalemischen Talmud vertieft hat, und der alle sechs Ordnungen der Mischnah wörtlich auswendig gewusst hat. Jene Mischnajoth sind vor heute 880 Jahren geschrieben und zwar punktirt." Es scheint, dass sich Joseph wol erst in Safet zum Textkritiker der Mischnah dadurch entwickelt hat, dass er in den Besitz jener alten Mischnah-Handschrift vom Jahr 702 gekommen ist. Ob er ein besonderes Werk darüber geschrieben, oder nur in seinem Handexemplar die Lesarten und Emendationen angemerkt hat, ist nicht bekannt. Salomo Aldeni, der Schüler des Chajjim Vital, hat die von Joseph hergestellten Lesarten in seinem 1622 abgefassten Mischnahkommentar מלאכת שלמה aufgenommen, und S. G. Stern, der in seinem Vorwort zum בית הבחירה פירוש על פרקי אבות vom Menachem Meïri all dies berichtet, hat daselbst am unteren Rande des Textes die Varianten des Joseph Aschkenasi zu אבות wiedergegeben[2]). Auch Joseph's Schüler Tewele (Diminutiv für David) aus Jerusalem, hat dem Jomtob Lippmann Heller zu einer Mischnah die Erklärung seines Lehrers mitgeteilt, welche Heller im תוספות יום טוב zu Peah 3, 1. anführt.

Wenn Schlimmel Strassnitz jedoch erzählt, dass der gefeierte, wie ein Abgott verehrte Kabbalist Isaak Lurja, am Freitag Abend unseren Joseph zu besuchen pflegte, um mit ihm die Mischnah auswendig durchzunehmen, so wird ihn wol nicht bloss das ausschliessliche Interesse am Wortlaut der Mischnah hingezogen, sondern die mystische Gestimmtheit der beiden Männer mag dieselben ebenso sehr einander nahe gebracht haben. Möglich, dass der jüngere Lurja bei dem älteren Joseph, der wie die Posener Flugschrift darlegt, der Kabbalah nicht fremd geblieben und dieselbe in Safet doch gewiss nicht verleugnet haben dürfte, nach kabbalistischen Ueberlieferungen geforscht hat. Simson Back,

---

[1]) Offenbar ist unser Joseph damit gemeint; Verona ist entweder ein Schreibfehler für Posna, wie Posen im Hebr. genannt wurde, oder Joseph hat einige Zeit in Verona verweilt, bevor er nach Palästina ging, zumal in jener Zeit ein lebhafter Verkehr zwischen Polen und Italien, auch soweit es die Juden betrifft, sich geltend gemacht hat.

[2]) Kaufmann hat sie a. a. O. S. 43 als „Anhang" noch besonders aufgeführt, um sie mit den Lesarten seiner eigenen Mischnahhandschrift zu identifiziren.

wie Schlimmel Strassnitz, die Beiden, die Joseph nennen und seinen Ruhm als den eines grossen Mischnahkenners und tiefgründigen Talmudisten verkünden, waren nicht nur leichtgläubige Schwärmer, sondern zugleich von der allein selig machenden Kabbalah des Isaak Lurja so fascinirt, dass sie selbst den Mose Corduero und sein kabbalistisches System nicht gelten lassen wollen und in demselben Brief, in welchem sie Joseph's Lob singen, von dem Studium der Cordowerischen Schriften leidenschaftlich abraten. Wurde ja die Mischnah selbst zum Gegenstand der Mystik, und gerade damals wurde sie in den Kreis kabbalistischer Vision gezogen, wie dies der Inhalt der rätselhaften und wahrscheinlich untergeschobenen Schrift מגיד מישרים bildet. Aus derselben erfahren wir, wie der Geist der Mischnah, ein tannaïtisches Daimonion, dem Joseph Karo, dem bekannten Verfasser des שולחן ערוך, am Freitag des Abends zu erscheinen pflegte und ihm mystische Eröffnungen zweifelhaften Wertes gemacht hat, wie sie dort zu lesen sind; fast scheint es, als wenn die Mischnahstunden des Sabbathabend im Hause des Joseph Aschkenasi den Anstoss zur Entstehung dieses Schriftwerkes oder zu derartiger Sagenbildung gegeben hat[1]). Joseph hätte auch schwerlich bei den Kabbalisten Safet's solche Geltung erlangt, wenn sie nicht ihn selbst als kabbalistischen Adepten angesehen hätten. Auch wenn er zu Safet in dieser Richtung, gewarnt durch die Vorwürfe jener Posener Flugschrift, sich einige Zurückhaltung auferlegt haben sollte, so bleibt es jedenfalls charakteristisch, dass der erbitterte Widersacher des Maimonides der anerkannte Freund des Isaak Lurja, des Ri ha-kadosch, gewesen ist. Joseph scheint nicht alt geworden zu sein. Da ihn sein Gegner 1559 als jungen Menschen behandelt, kann er keineswegs erheblich älter als 30 Jahre gewesen sein, mag mithin um 1529 geboren sein; 1582 war er aber schon gestorben, er ist also gegen 53 Jahre alt geworden.

Sein Posener Antagonist, der Verfasser der polemischen Flugschrift, hat wol Israel geheissen[2]) und hat ausser-

[1]) Gleichviel ob man den Kern des מגיד משרים für echt, oder was sehr wahrscheinlich ist, das Ganze für gefälscht erklärt, es ist schliesslich nichts Anderes, als ein etwas dramatisch zugestutztes Stück aus der Sagengeschichte Isaak Lurja's.

[2]) Geht aus den Worten hervor: הקבצו בני יעקב ושמעו אל ישראל וצחקו והתלו בחמור הגדול הזה.

dem einen Commentar zur Einleitung, die Samuel Ibn Tibbon seiner Uebersetzung der שמנה פרקים des Maimonides vorausschickt, verfasst, wie er selbst angiebt. Neben seiner grossen Belesenheit im Talmud zeigt er ein tiefes philosophisches Verständnis und auch mathematisches Wissen; dabei merkt man seinen Worten an, dass es ihm im Posener Ghetto an Gesinnungsgenossen nicht gefehlt hat, in deren Namen er das Wort führt. Derartige Kenntnisse waren damals unter der Judenschaft Polens durchaus nicht selten. Der bekannte Mose Isserles, einer der grössten Talmudisten jener Zeit, hat sich eingehend mit den philosophischen Schriften des Maimonides u. a. beschäftigt, so dass Salomo Lurja sich gedrungen fühlt, in spitzen Bemerkungen über seine Vorliebe „für den Heiden Aristoteles" sich zu ergehen und ihn darauf hinzuweisen, dass er den Talmudschülern kein gutes Beispiel damit gebe[1]). Ein jüngerer Zeitgenosse, Jakob Koppelmann ben Samuel aus Brzesc Kujavien, hat 1583 einen Kommentar zu Albo's Ikkarim unter dem Titel אהל יעקב veröffentlicht und noch andere auf mathematische Erklärung talmudischer Abschnitte bezügliche Schriften verfasst.

Die Flugschrift selbst ist ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides und muss für eine der besten und verständigsten Apologien des Moreh erklärt werden; dabei ist's, als hörte man den heissen und erregten Pulsschlag heraus, der die gelehrten und ungelehrten Kreise des Posener Ghetto infolge jener Sabbathpredigt durchzitterte und gewiss eine leidenschaftliche Parteinahme dafür und dagegen hervorrief. An der Tendenz und Richtung des geistigen Entwicklungsprozesses im damaligen Judentum hat die Schrift freilich nichts zu ändern vermocht; in Polen wurde schliesslich alles wissenschaftliche Streben von einem einseitigen, juristisch klügelnden Talmudstudium aufgesogen, im Orient hatte es sich in mystische Hallucinationen und kabbalistische Spielereien aufgelöst.

[1]) שו"ת רמ"א Nr. 6 u. 7; der Schüler des R. Mose Isserles, Abraham ben Sabbathai Horwitz, hat einen Commentar zu den שמנה פרקים des Maimonides unter dem Titel חסד אברהם geschrieben und dabei ebenfalls die Einleitung des Samuel Ibn Tibbon ganz besonders berücksichtigt.

Anhang. 1. Fragment der Flugschrift.

. . . . . לזרעו של אברהם רחמנים ביישנים גומלי חסדים[1], ועוד אמרו מיחסותא [דבבל] שתיקותא[2], ומעתה ארון עסך ואומר אם רחמן אתה למה לא חמלת על כבו[ד רבותינו] וחכמינו המהורים והחסידים ז"ל לחרפם ולגדפם לעיני ההמון החולכי לתמם והדבר על אבותינו כזבים ושקרים והלא ההמון אין צריך לזאת הידיעה כלל כי לא ידעו מה הוא ודברים כאלה עמוק עמוק בעיניהם מי מהם ימצאנו. ואם רצונך להדריכם בדרך הישר אינך צריך להודיעם דבר מאלו הדברים אשר הם בעיניהם כספר החתום רק הוכח תוכיח אותם על העברות המצויות בידם כגון אונאה ושבועת חנם ולשון הרע ורכילות והדומי לאלה רבים לא בדברים אשר לא ידעו מה הוא, מכאן יראה בברור שאין כונתך רק להתיהר ולהראות להמון איך שאתה גדול בחכמה וביראת חטא מן אבותינו הקדושים ז"ל והפכת הקערה על פיה, ואם ביישן אתה למה לא תסתיר פניך העז והנמהר ולא תבוש ללכת בגדולות ובנפלאות ממך, ותקיא מפיך תמיד דברי שטות ופתיות ולעג הרבה גיעת בשר על חכמי קדושים ז"ל אשר עמדו בסוד יי ובהיכלו כלו אומרים קדוש וברוך, ופיך הטמא אינו ראוי לישא את שמותם על שפתיך, ואם גומל חסדי אתה למה לשונך תצמיד מרמה ותכזין לשלם רעה אל כבוד אבותינו ז"ל תחת טובה אשר טרחו ויגיעו להביאך אליה.

ואם מיחסותא דבבל אתה איה שתיקותך וצניעות דבריך אשר אתה חייב לעשות, אדרבא ההפך נמצא בך באשר אתה הסכל מרבה דברים של שטות ושגעון, לכן שתוקי תהא כי הוא נאה לשמך ושמך נאה לו, והנה רעה חדשה עלה בלבך ולתקן קצת עוותך לפי דעתך אבל לא תקנת דבר רק הוספת חטא על פשע כי כאשר הרגשת וראית שאין דבריך עולים יפה בעיני הבריות תשטיע קול פחדים ברחובות ובשווקים איך התנין הגדול הרמב"ם ז"ל לבש חרטה בסוף ימיו על החבורים ההם שחבר, ואני אומר אין אני חולק [בזה] ואפשר שזה אמת ודעתי מסכים כי קרוב לודאי הוא, וא"כ הוא, הדין עמו, אמנם לא מטעמך הסכל שאמרת שבסוף נודע לו שדברי חבוריו הם דברי מינות ח"ו רק בעבור כי גם בימיו עמדו שועלי קטנים מחבלים כרמים כמוך הסכל ולא קיימו מצותו ויאטימו אזנם משמוע קול מלחש חובר חבר ויכסו פניהם קלון מלראות את החרם והשבועה אשר החרים והשביע החכם הצדיק שלא

---

[1]) Jebamoth 79a.

[2]) Kidduschin 71b.

יקראו בספריו המסולאים מפז ומפנינים יקרים, החזירים והחמורים אשר בשר חומר טיט וצואה בשר זוהמתם ומיתת סוסים וכלבים עזי נפש מיתתם ואע"פ שכבר נתיאש ונמר בלבו שלא יחוש לגנות הסכלים מ"מ לא יחפעל הנפש קודם ראייתו המזיק כאשר יחפעל בעת ראותו אותו לכן אין לתמוה אם חרט, אבל תמה אני מאוד על סכלותך ושגעונך איך תסתור אתה את דברי עצמך (נב"צ: או תרגיל את פיך לדבר נבלה) ולא תרגיש בזה כי תמיד דובר שקר אתה על הצדיק ותאמר שהיה מן אחר שאתה אומר שחרט על מעשיו, א'כ אינו מן אפי' לפי דבריך ואין לך תשובה גדולה מן החרטה, ואסור[1]) להזכיר לבעל תשובה מעשיו הראשונים, ועוד תמה על דברי עצמך הסכל, שאם היה כדברך שחרט איך לא חבר מאמר על זה והזהיר את כל העולם על דבריו הראשונים שלא לקרות בהם בעבור שהם דברי מינות, או איך לא צוה לבניו אחריו שיעשו כך, תיקו, ובכל זה לבך חסר ואומר לכל סכל הוא.

ואחזור על הראשונות ואומר אחר שהחרים . . . . . [הצריק] האלהי התנה בתנאי כפול ומשולש שלא יקרא בספריו אלא מי שיש בו [התנאי]ם אשר ספרם בהקדמת המורה והוא שיהיה בעל דת חכם אלהי רבני כו' כי מי שאין בו כל המדות הללו

אף אם יהיה חכם גדול בתלמוד וזקן בשנים לא יבין אפי' קצת דברים הקלים שבו, ואף אם יבין קצתם. ואיך יבין א"כ נער קטן שלא כלו לו חדשיו חסר דעה כמוך היום. (אשר לא יצא עדיין מעבדות הסכלות ורתיחת דם הבהמיות ועודני משוקע בחפשיות התאוות והדמיונות הנקביות ולבו בוער כתנור לבקשת — ההשתררות ולא ידע בין ימין השכל ושמאל הדמיון) בדברים העמוקים הללו דברי חכמות ותבונות בדרבונות אשר הם הפכיות לכל המדות הנזכרות. כמה דיואין ישתפכו וכמה קולמוסין ישתברו בין ידיך בטרם תבין מה כיון החכם באמרו כי חומר האדם הקרוב הוא חומר ב"ח הקרוב[2]). תאמר לי מה קרוב ומה רחוק יש בזה ואי"ת שמלת קרוב לא מעלה ולא מוריד בפשט המאמר כמו שיחשבו הבלתי שלמים והכונה כי חומר האדם הוא חומר ב"ח זה שקר. כי כבר ביארו חכמי השבע כי חומר האדם הוא זולת חומר הב"ח הבלתי מדבר. ולולא תחרש בענלתי לא תמצא חידתי.

או הגד נא לי אם בינת אדם לך מה זה שאמר שלא יהיה מטרה לכל סכל יחשוב שהוא חכם יורה חצי סכלותו נגדו. הסכת ושמע באיזה

[1]) Kidduschin 40 b.

[2]) Einleitung zum Moreh, auf die auch das zunächst folgende sich bezieht.

מקום תקים לך מצבת המאמר הזה או באיזו לולאה ועניבה תחברנו במה שלמעלה והלא כבר נתן טעם לדבריו מה שיש בו די באמרו כי אין יכולת לאדם לעשות זה אפי' מי שידבר עמו פנים בפנים כו'. ואם בא להוסיף טעם שני היה לו לומר ושלא יהיה כו' וק'ל.

ודרוש דרוש הטיב מה ענין אמרו ישתבח[1]) מי שנצחנו בנעימתו. באופן שיחובר במה שלמעלה. ידעתי כי לא יכול תוכל לו כי נפול תפול לפניו.

או אמור נא מה כיון באמרו ופנים[2]) שם ההזהר וההשגחה כמו לא תשא פני דל כו'. הרק חנית וסגור לקראת זה ידעתי כי לא יועילוך.

גם הגבר חילים וקלקל פי ברזלך הקהה, ולטוש מגלך היטב ותפרש לי מה הביאור שביאר בשתוף ינח[3]) ותאמר לי אם הפרק ההוא מבושל או צלי כי ידעתי בבירור אם יבא לידך על כרחך תאכל ממנו נא כמאכל[4]) בן דרוסאי. ובפרקי התוארים כלם. תאמר מי עיור כמשלם. ובענין ריחוקו ית' מן[5]) יחם הזמן, תעמוד משתאה מחריש ולא תדע בין ברוך מרדכי לארור המן. והנה כל הדברים הללו הם קלים מאוד למי שקבל התחלת החכמות ושרשם על אמתתם. עוד אשאלך והודיעני אתה השוטה אם חכם אתה בעיניך כדניאל ותפרש לי ענין שני קוים יוצאים על רוחק אחד איך שיזדמן כו'. ולא די שלא תבין זה מעצמך אלא שאי אפשר לך לקבל זה לעולם ע"ד המופת האמתי כי מוחך מזוהם לקבל אלו החכמות הראמות לאויל, ולא זו אלא אף זו שאמר[6]) ואין סכלות מי שיחשוב מחודד האיצטוונה חציה כו'. לא תבין כלל ואם הוא דבר נקל. כי על צד הפלפול והמשא והמתן אני אומר אדרבא מחודד האיצטוונה היא חציה לא פחות ולא יותר בראיה כי כמו שהששה המרובע הנה המחודד שלו הוא חציו וזה נראה לעין[7]). מה המונע א"כ שלא תהיה מחודד האיצטוונה ג"כ חציה ושנאמר כי ארך האיצטוונה אל המחודד שלה כערך הששה המרובע אל המחודד שלו. אמנם מי שידע ההבדל בין הסוגי' ושאין ערך בינהם יתבאר לו בקל שזה שקר. וכאלה עוד רבות עמי בכתי להטעותך בהם וא"כ איך עלה בדעתך אתה הסכל

---

[1]) Moreh Nebuchim, I, 59.
[2]) Moreh Nebuchim I, 37.
[3]) A. a. O. I, 67.
[4]) Menachoth 57 a.
[5]) M. N. I, 51 ff.
[6]) A. a. O. I, 52.
[7]) A. a. O. I, 36.

להתפאר בידיעת ספר טורה הנבוכי' אשר הוא מלא חכמות אמ[תיות] דקדוקיות הגיוניות ליטודיות טבעיות אלהיות גנוזות ונסתרות עד בלתי תכלית ואין [אתה] מבין אפי' קצת הנגלות והדברים הקלים שבו. ולפי שיקרה כן בענין האמונה כי יש בה דברים רבים אשר סבותיהם נסתרות ובנקל אפשר לאדם ליכשל בהם ע"י המטעי' או המועים לכן צוו לנו חז"ל הוי[1]) שקד ללמוד מה שתשיב לאפיקורוס ר"ל למוד עד שתוכל להשיב לאפיקורוס השובה נצחת שיוכרח על ידה להודות ויספיק בדעתו, כי אלו לא כן מה חדשו לנו חז"ל בזה הלא כל מי שיודע לדבר יכול להשיב לאפיקורוס הן יהיה מספיק לו או לא מספיק ואין זה צריך למוד. והנה הלמוד במה שיושב לאפיקורוס אי אפשר אלא בלמוד החכמות החקיריות ומזה הלמוד יצא עוד תועלת אחר והוא שנהיה נחשבי' בזה חכמי' ונבוני' לעיני העמי', וזהו דעת התורה באמת באמרה ושמרתם ועשית' כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמי' וק"ל. זלא כמו שדרש החמור הגדול חותן הסכל הנ"ל בשבת הגדול שנת ש"ט ואמר בעזות מצחו שאין צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לבד וכל שאר הספרים הם ספרי המירם[2]). ואפי' העשרים וארבע אמר שאין צריך שום יהודי ללמוד בו הרבה או מאוד. ואני אימר עפרא בפימיה, כי החמור הזה טעה בדברי רש"י בברכות במה שא"ר אליעזר מנעו בניכם מן ההגיון[3]) ופרש"י לישנא חדא אל תרגילו בניכם במקרא יוהר מדאי, ואפע"פ שזה הלשון לא אתוקם ופירש לישנא אחרינא מ"מ אפי' בלישנא זה אין כוונת רש"י שלא ישריחו במקרא הרבה או מאוד כמו שהבין זה החמור רק הכוונה שלא ירגילו בו יותר מדאי. ותינוקות של בית רבן יודעים כי הפרש גדול יש בין אמרך הרבה ובין אמרך יותר מדאי ואין צריך להאריך בזה. ועוד הנה הוא פליג אסתם גמרא דאמר משנתרבו[4]) תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם נתרבה מחלוקת בישראל ונעשה תורה כשתי תורות. ולא חלקו בין מקרא למשנה אלא סתם על כל לימוד הוכיחו אותם שלא שמשו כל צרכם, ואע"פ שלשון שמשו משמע בפי רז"ל בקצת המקומות שהוא נופל על התלמוד לבד זהו דמות דרש, ועוד כי לא זו אף זו קאמרו ור"ל לא זו שמי שלא טרחו במקרא ובמשנה כפי כל הצורך שאלו אינם יוצאי' ידי מקרא ומשנה אלא אפי' אם טרחו באלו כפי כל הצורך ולא שמשו

---

[1]) Pirke Aboth II, 14. Die Citate sind hier fast niemals wörtlich.

[2]) Müsste המירם heissen, heisst aber hier durchwegs המירם.

[3]) Berachoth 28 b.

[4]) Sotah 47 b.

בתלמוד כפי כל הצורך מ"מ אינם יוצאי' ידי חובתו כי כן עשו תלמידי שמאי והלל כו'. כנ"ל.

(נב"צ: ולכן אמרו לעולם ישלש אדם שנותיו וזה ראיה חזקה שילמד במקרא הרבה כמו בתלמוד ויותר ממנו כי המקרא קודם בלמוד בזמן על התלמוד עשר שנים ועם כל זה הייב בלמודו בכל יום כל ימי חייו ולא עדיף מי שחייו זמן רב על מי שחייו קצרים כי תמיד בכלם חייב ללמוד המקרא בכל יום ואפילו חי כל ימי עולם ואין לך מאוד יותר מזה וכן פירש"י בברכות יתישב יפה לפי זה כי הוא הבין דבר ר' אליעזר שלא ירגילו במקרא יותר משליש היום כדי שלא יחסר שיעור המשנה והת' ואפשר שרש"י דקדק במה שאמר ר' אליעזר מנעו בניכם ולא אמר מנעו סתם והבין רש"י ז"ל ש[אמר ר' אל]יעזר שלא ירגילו בניהם [במקרא] לבד יותר מחמש שנים אע"פ שלב הנער קשה מלקבל ולא ילמוד כל המקרא בה' שנים אבל . . . . . .)

ועוד אמרו חז"ל[3]) בני גלילאה דדייקי לישנא נתקיימה תורתם בידם, והם אמרו סתם על כל למוד כי לא אמרו דדייקי תלמוד וק"ל. ואפשר שזה החמור תעה ג"כ במאמר של הוספות כי חז"ל אמרו[4]) חייב אדם לשלש שנותיו שליש במקרא וכ'. ופירשו התוספות מי שעוסק בתלמוד אינו חייב לשלש כי התלמוד הוא בליל כו'. ואע"פ שאם יובן זה המאמר של תוספות כמו שיבינו אותו המון התלמודיים הוא מאמר מסופק מאוד כי כמה וכמה הלכות מצינו שאין בו שום פסוק א"כ היכן הוא השלוש. ועוד כי לשון חייב לשלש משמע שלשה חלקי' שוים ואין זה בשום הלכה בתלמוד. מ"מ לא אמרו התוספות שבתחלה לא ילמד אדם המקרא הרבה ושלא ידקדק בו מאוד חלילה, ואפשר לתרץ התוספו' ולומר שלא דברו זה אלא ברוב הלכות שבתלמוד כי רובם הם בלולים אבל באותן הלכות שאין בו פסוק חייב לעסוק באותו יום בפסוק וכן קבלתי ממורי שכן עשו קצת החסידי' אשר היו אחרי בעלי התוספו וקבלו דבריהם כשנזדמן להם הלכה ערומה מכל פסוק . . . . . שעה אחת באותו יום ולמדו במקרא, אכנם קצת הבתראי' לא קבלו דבריהם כלל . . . . עכ"פ יש לנסגם בדבריהם. כללא דמילתא מן התורה ומן הסברא הוא כי כל למוד וכל ידיעה צריך לטרוח בו הרבה ומאוד הן מקרא הן תלמוד הן שאר חכמות וצריך כל אדם לבדוק עד מקום שידו מנעת. וכל המתרשל ממה שחייב לעשות עתיד ליתן את

[3]) Erubin 53 a, nur wird dort, was hier von den בני גליל gesagt wird, von den בני יהודה gesagt.

[4]) Kidduschin 30 a, Abodah sarah 19, b.

הדין וקולר תלוי בצוארו. ועוד מה יאמר החמור והלא חסידי הראשוני היו מטריחי במקרא עד שהיו יודעי באיזה מקום היא התורה בחצי אותיות ורמזו לזה[1]) בנין של גחון, וכן היו יודעי זה השיעור בתיבות ועל זה אמרו חז"ל למה נקראו הראשוני סופרי כו'. וכן היו יודעי מנין פרשיותיה ולא הספיקו בזה השיעור אלא שטרחו עד שידעו ג"כ כמה פעמי נמצאת כל תיבה במקרא ועשו לזה סימני וזהו חכמת המסורת. ומכאן יראה כל חכם לב עד היכן מגיע טרחו של מקרא. ועוד עשו חכמי התלמוד כמה מיני פירושים למקרא כמו שנראה זה מספרי הרבות שחברו על הכ"ד ספרי אשר קצתם נעדרו ממנו בזמנינו זה.

(Fortsetzung folgt).

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung).

B. Nichthebr. Drucke und mss.

Der Bequemlichkeit halber führe ich die Zählung fort. Die Quelle für alle folgenden Stücke, mit Ausnahme von n. 19, 20 und 23, ist der oben erwähnte Katalog J. Kauffmann's N. 40, S. 9, wo leider Jahreszahlen fehlen.

16. H. Cohn, Der Barbier von Schuschan. Parodistisches Purim-Spiel mit Gesang in 5 Akten, mit einem Noten-Anhang, Frankf. a. M. (wann?)

17. E. Flanter, Der gerechten Sache Sieg. Purim-Festspiel in 2 Bildern (Berlin . . . ?)

18. A. Goldschmidt, Purim-Almanach. 1. Sammlung, für Lustspiel, komische Scenen u. Deklamationen, Hamb. 1884, 2. Samml. 1886. 3. Samml. (wann?) 4. Samml. (wann?)

19. M. Koninski u. Weiss, Purim-Festspiele für Vereine und Familien. Das Buch Esther, Gereimtes[2]) und Ungereimtes, nebst einer Anleitung zum Stellen von lebenden Bildern. Mainz, Worth'sche Hofbuchdruckerei, o. J. (23 S.).

20. J. Korew [= Jacob Freund], Hamann (so!), der grosse Judenfresser. Humoristisch-satyrisches Purim-Spiel mit Gesang in 5 Akten, Breslau, 1862 (Catal. Preuss u. Jünger N. 6, S. 4).

---

[1]) Kidduschin 30 a.

[2]) Für „Gereimtes" u. s. w. hat Katalog K. n. 175 „in heitere Reimlein gebracht", wohl neue Titelausgabe?

21. M—l—r, Das alte Purimspiel nach neuem Schnitt und Stil. In 2 Aufzügen. Frankf. a. M. (wann?)

22. Rosée, Esther und Haman. Ein Purim-Lustspiel in einem Aufzuge. Wien 1884.

Anonyma.

23. Comedia famosa de Aman y Mordechay. Nuevamente estampada, corregida . . por Ishac de Abraham Cohen de Lara, Librero Espanol y Portuguez, vendende en su casa. En Leyde 1699 (42 p. 8°). — H. B. IV, 103; Kayserling, Bibl. Esp. p. 39: Verf. ist vielleicht Antonio Henriquez Gomez. Inhalt und Mitteilung eines Schachrätsels bei Van der Linde, Gesch. des Schachsp. II, 281.

24. Heiteres für Purim: I. Ein Purim beim Schwartauer Raw, Posse mit Gesang. II. Der Wunderarzt. Humoristisches Intermezzo. Anhang: 2 Hochzeitsdeclamationen. Frankf. a. M. (wann?)

25. Eine eigentümliche Anwendung des Purimspiels, vielleicht zur Befriedigung von persönlicher Feindschaft, ist das wahrscheinlich niemals gedruckte „Spil von tab (taub) Jäcklein mit sein Weib, Kindlein und mit zwei Sünlich fein", welches gegen Ende des XVI. Jrh. zu Tannhausen „alle Purim" aufgeführt wurde, wenn man dem anonymen Verfasser eines jüdisch-deutschen Liedes glauben darf, welches 1598 verfasst und noch 1620 copirt wurde. Das satirische Lied findet sich vollständig in ms. Carmoly 191, jetzt Bodl. Neub. 2420 (s. F. Rosenthal, Ueber eine Sammlung deutscher Volks- und Gesellschafts-Lieder in hebr. Lett., Diss. 1888, S. 11); ein grösseres Fragm. v. J. 1620 habe ich im Serap. 1864. S. 102, n. 450 näher beschrieben. Die Sache bedarf noch näherer Aufklärung.

V. Künstliche Compositionen.

Diese Gattung steht nur in einem losen Zusammenhang mit der Purimliteratur. Wie in der darstellenden Kunst die künstlichen Verzierungen, die man lange als „Arabesken" bezeichnete, die wechselnden Formen spielender Phantasie, als höchste Leistung sich geltend machen, so tritt auch in der späteren arabischen Poesie eine Künstlichkeit der Form als Selbstzweck auf. Die Beschaffenheit der Schrift, die Identität verschiedener Buchstaben, die sich nur durch diakritische Punkte unterscheiden und in der Regel ohne

Vocale geschrieben werden, begünstigt Wortspielereien und künstliche Compositionen, wie sie insbesondere durch die „Landstreicher-Makamen“ des Hamadani (s. Ed. Amthor, Klänge aus Osten, Leipzig 1841) und namentlich des Hariri (durch Rückert's wundervolle deutsche Nachahmung bekannt) Ausbreitung und Nachahmung fanden, im Hebräischen namentlich durch Alcharisi und Immanuel b. Salomo; hier kommen Akrosticha, גמטריא u. dgl. hinzu. Ich habe nur wenig hierher Gehöriges verzeichnet, was Andere ergänzen mögen.

1. חידות מגלה von einem Anonymus, Amsterdam, gedr. bei Loeb Süssmans (Setzer: der Jüngling Salman b. Mose Wing), 6. Bl. 16°, auf dem Titelbl. ein Löwe. Nach der Vorrede hat der Verf. das Curiosum in seiner Jugend zu Stande gebracht. Diese Ausgabe erzählt die Geschichte Esther's und den Auszug aus Aegypten in Zeilen von fünf Wörtern, deren Anfangsbuchstaben abwechselnd מגילה und הליגם; Anfang:

מה גילה יש ליהודים היום
היום לישראל יום גאולה מצרה

Aesthetische Ansprüche dürfen hier nicht geltend gemacht werden. Ich besitze dieses Curiosum. Zedner 146 giebt das Jahr 1770 mit Fragezeichen, Benj. 186, n. 536 ohne J. Der Verf. ergiebt sich aus dem folgenden Druck (Hebr. Bibliogr. XX, 27).

2. מגילה, Geschichte der Esther (identisch mit n. 1) von dem Arzte Jekutiel b. Jehuda Loeb in Wilna [Schüler des Moses Chajjim Luzzatto], zu Ehren des Sal. Sinzheim verfasst. Aus ms. Bodl. [Neub. 2430] u. d. T. משלות מנות herausg. von Arje Loeb (Leon) Schlosberg (so), Wien 1879 (8 S.). — Mein ms. 7 enthält denselben Text mit erklärenden Bemerkungen von Baruch Bendet b. Bär Goldschmidt Levi Hamburg aus Wesel, mit Titelbl. זברון לילידי רעיוני לאדוני מחותני . . שלמה קראניק, ohne Nennung des Verfassers des Textes; s. Hebr. Bibl. XX, 28.

3. מצרף לחכמה über die 613 Gebote von Schemaja b. Simeon Zebi Levi aus Hamburg, Dajjan in Posen, Amsterdam in der neuen Druckerei des Loeb Süssmans 1765 (הכשיר), 16 Bl. 8. Jedes Gebot wird durch eine Zeile von 8 Wörtern ausgedrückt, deren Anfangsbuchstaben משלי—ילשם, Anf. א' מעת שתוכל לישא ישא לאשה שתבנה ממנה (!); das 4. u. 5. Wort ist hier stets dasselbe. Der Verfasser würde seine

Schriften, חריפות und über אגדות, herausgeben, wenn er die Kosten aufbrächte; er ist durch den Brand um sein Brod (פרנסה) gekommen. F. 15 ist *in fugam vacui* (שלא להניח חלק הנייר, sonst הנייר חלק, d. h. glatt, unbedruckt) eine Predigt abgedruckt.

4. מרפא לנפש von Josef Lasch b. Isak טרישט (= Trietsch in Mähren), Wien 1791 (תקומה) bei Hroschanski (72 Bl., von 67 an verschied. Bemerkungen), zusammen mit ארחות חיים von Ascher b. Jechiel, nebst den Zusätzen von J. L. Heller. In der Vorr.: ויסדתי דברי בדברי שלמה רק למצוא פתח . . . להזהיר העם כדרך הדרשנים במשל ומליצה ומסביב העניז והביאור ע"פ דין ש"ע ואשר הורה (so) לנו חז"ל למצוא פתח לעוה"ב. Josef hat ein Werk עונג שבת ועונג נפש verfasst, worin er allerlei mitteilen will aus den Schriften seines Lehrers Wolf Reichels, Rabbiners in Schafe (שאפי), die der Sohn desselben und Schwager des Verf., Abraham Josef in Nikolsburg (נ"ש) besitze (s. unten). Das Buch beginnt f. 5 b mit einem Gedichte: אשובה לאל פלאות (= א"ל, bis ת"י); dann in umgekehrter Reihe: תשוב יום ולילה (ת"י, bis א"ל); f. 7 מי שלבו לעבודתו יתברך, und so 252 Zeilen von 4 Wörtern, deren Anfangsbuchst. משלי, mit weitschichtigem Commentar.

Die Angaben der Vorrede dienen zur Berichtigung und Ergänzung der Bibliographen, den Berichtiger nicht ausgeschlossen. Benjamin Wolf Reichels (b. Joël, Zedner 652) starb als Rabbiner in Nikolsburg 1786 (Catal. Bodl. p. 792). Mit seinem דברי התענוגים (Prag 1795) erschien עונג נפש von seinem Schwiegersohn „Josef Lerner b. Isak aus טרישט", der also mit Josef Lasch identisch ist.

Cat. Bodl. p. 792 und 1504 wird עונג נפש dem Benjamin beigelegt und מרפא לשון als gedruckt angegeben — vermutlich ist Josef nur als Verf. des letzteren bezeichnet. — Zedner S. 425 u. 430, vgl. 652, trennt Lasch von Lerner. — Benjacob S. 51 n. 183 u. S. 107 n. 145 giebt Josef's Namen unvollständig. — Fürst übertrifft sich selbst: I, 60: Ascher hebr. allein, mit . . מ' ל' (Compend. des R. C. Orach Chajjim) v. Josef Lasch . . . J. L. fehlt II, 223, wo „Lasch" falsch Lichtenstein (für Lichtenstadt) gedeutet wird, daher S. 245 falsche Namen; III, 143: Reichels, Benjamin Naftali (!) „in Gemeinschaft mit Josef Lerner".

VI. Verschiedenes[1]).

Diese Abteilung ist gewissermaassen eine „Rumpelkammer", wohin Alles gebracht wird, was sonst keinen angemessenen Platz gefunden hat, in welcher selbst keine strenge Ordnung herrscht. Die Beziehungen zum Purimfeste unterliegen keiner weiteren Sonderung ihrer *Beschaffenheit* nach; jedoch zur Erleichterung des Auffindens habe ich die Einzelheiten, so gut es ohne weitläufige Forschungen ging, chronologisch geordnet, die unsicheren zuletzt gestellt.

1. Am Anfang des XIII. Jahrhunderts, jedenfalls 1214—7, blühte der witzige Satyriker Jehuda Ibn Sabbatai, mit vollem Namen: Jehuda ha-Levi b. Isak, in Toledo oder Burgos, bekannt als Verf. von מנחת יהודה (שונא הנשם, vorgeblich gegen die Frauen überhaupt gerichtet, während der Verf. versichert, seine eigene über Alles zu lieben (s. Letterbode XII, 1886—7, S. 68 ff.). In jenem Schriftchen findet sich (in מעם זקנים f. 8 b) die Parodie einer כתובה, datirt Mittwoch 13. Adar לא תאר לו ולא הדר 4977 (1217, Letterb. S. 72). Sollte das Schriftchen als Purimscherz verfasst und dem Abraham [wahrscheinlich ibn al-Fakhkhar] gewidmet sein? Liegt in den Worten אשר בשושן הבירה f. 11 b eine locale Anspielung, oder ist es eine leere Bibelphrase?

2. Der bekannte Dichter Salomo da Piera (Anf. XV. Jahrh.) schickt als Purim-Geschenk ein Gedicht mit folgender, an Wortspielen reicher Einleitung (ms. Berlin 114 S. 119, Verz. S. 94, II S. VI, ms. Halberst. 242 f. 104 b):

ועת בזאת ישלח איש לרעהו ואל אחים (אחיו) יקר ברים ומחים
ועוף הרים וברבורים יקרים ושור ומריא וצאן טובחים וזובחים
ומתנות ודורנות ומנות ומנות עם רקוחים ראש בשמים
וכי אפשר זמיר ושפר כשור פר לך דודי ושי שיחים נכוחים
קחח אשכר יקר וחקר רננות נתונות לך מקומן של זבחים.

[1]) Nachträglich bemerke ich zu Jahrgang 1902, S. 185, vorl. Zeile: J. Müller, zu Mas. Soferim, S. 173, vermutet in den Vorschriften für die Estherrolle eine Demonstration gegen die christlichen Bedenken betreffs der Canonicität.

S. 579 ואילו מינו, s. Hebr. Bibliogr. XIV, 57, XVIII, 80, auch Bacher's Art. „Und wenn das Meer Tinte wär", ZDMG. LIII, 408.

S. 581, Jehuda's Hymnus enthält 72 Strophen, vielleicht nicht zufällig, s. ZDMG. IV, 159.

Jahrg. 1903, S. 84 ff., vgl. L. Löw, Was lehrt der Talmud über Schauspielkunst, Musik und Gesang? Ben Chananja 1861 [so zu ergänzen in: Die hebr. Uebers. S. 855, Anm.] S. 87. — S. 88 n. 8 Wolfsohn: Die k. Bibliothek besitzt die 2. Ausg. נדפס מחדש bei Joch. Levi Rofe u. Sohn Benjamin, 79 S., Vorr. datirt Adar תקנ"ח — aus Pinner's Bibl., jetzt Ex 6095.

3. Don Vidal b. Benveniste b. Labi, ein Zeitgenosse des Salomo (n. 2) verfasste eine Allegorie מליצת עפר ודינה (oder למשכיל חכם [so] מליצת — nicht משלי אפר); der Titel wird fortgesetzt דברי התולים ליומי הפורים. Das Schriftchen ist öfter gedruckt, aber schon sehr selten, nämlich: 4° Constantinopel o. J. (1516/7), Rimini, Soncino o. J. (um 1525, Titel bei Dukes, Litbl. V, 11), Salon., Abr. Batscheba o. J. (gegen Ende XVI. Jahrh.). Die Warschauer Compagnien sollten eine neue Auflage besorgen. Man begegnet hier den Kunststücken der Reimprosa, aber nicht Frivolitäten; die Tendenz ist eine ernste; der Mensch soll sich der Wollust nicht hingeben. — Ueber das Schriftchen und den Verf. s. Zunz, Zur Gesch. 126, Catal. Bodl. 2796 u. Add., Hebr. Bibliogr. VI, 14; XI, 90; XV, 89; Benj. 378 n. 2418 zu berichtigen; s. auch Revue des Études J. XXI, 152/3.

4. Daniel b. Samuel aus Rossena (רושינה, Letterb. XII, 57 A. 15, vgl. ms. Bislichis 60) lebte in Italien 1492—1506; seine Gedichte sind in ms. Bodl. 2577 (früher Schönblum Ancona 25) enthalten, woraus Neubauer das längere über den Streit, die Frauen betreffend, im Letterbode XI, 62 (vgl. meine Bemerk. XII, 57) mitgeteilt hat. Ueber die Ergänzung zum Roman „Bernaba e Luciana" s. Die hebr. Uebersetzg. S. 967. Ich habe aus dem erwähnten ms. folgende Purimgedichte copirt, das 2. auf einen „Purimkönig", Namens Elasar:

זה חברתי על אחד שצייר יונה עם עלי זית בפיה בימי הפורים בהלולים זרים.

דבש וכל דבר מתוק — בפי מושך ידי ערב
נבלי יין ובשר מחים — תוך פיו יגש גם יקרב
יצייר תוך פיך זיתים — כדרור לעוף על צור עורב
אי לך יונה אם הנשיר — בשכלו יהי לך אורב
לכי מלטה את נפשך — בטרם יבוא עת ערב

חרוז על בחור אחד הומלך בימי הפורים אלעזר שמו, חברתיו לתומו.

אשריך ארץ מלכך נער — ברב הועיל וברב עזר
טוב עוללות אפרים קט — מכל בציר אבי עזר
על זאת ישחק כל איש ימים — לומר תן לי אלי עזר
אשר על עם סגולה ב — אדר מלך אליעזר

5. Im J. 1529 (פרט לפרט) verfasste Salomo Alkabiz ha-Levi in Safat einen Commentar zum Buche Esther (Columnentitel מדרש אסתר) und schickte ihn als Purimgeschenk an seinen Schwiegervater Isak Kohen, dessen Sohn Josef

ein Enkomium des Buches hinzufügte nebst Akrostichon (יוסף כהני), anf.

יום שת תמורת תשורת מגדים
לדודו בפורים דברים ערבים

Salomo sagt in der Vorrede: ובעד השלי׳ח אשר ישלחו הבחורים ביום פורים שלחתי באור זה; das Buch heisst daher מנות הלוי. Nach dem Tode des Verf. wurde es mit Zusätzen des Sohnes herausgegeben von Mordechai b. Baruch aus Tivoli 4. Ven. 1585.

Salomo war bekanntlich Kabbalist, aber dieses Buch verrät Nichts davon. In der Vorr. f. 1 b vorl. Zeile sagt er ולא אבאר ע״ד הרמז כמו שעשה מי שקדמני בבאור המסכתות כי לא ידעתי מי הוא. Er nennt als Vorgänger f. 2 Z. 8: Samuel Zarfati, Isak Kohen und Jehuda Natan Provinciale (alle 3 verstorben); erst nach Jahren erhielt er den Comm. des Jehuda ibn Schoschan (f. 6). Er citirt sein eigenes Buch ברית הלוי (z. B. Vorr. f. 14, wo auch ס׳ הזוהר) und einen zu verfassenden *Comm. über die Psalmen* (f. 2 Z. 3 v. u. אם יחנני השם). Die Vorr. füllt 19 Blatt. — Salomo hat schon in Salonichi an seine [künftige?] Frau die 1. Recension dieses Comm. als Purimgeschenk geschickt; f. 178 b (Zusatz des Sohnes): וזה אשר מצאתי בהדורא קמא אשר עשה מר אבא ז׳ל בסאלוניקי היא אשר שלחה מתנה ביום פורים לגברת הרבנית אמי תמ״ך.

6. Im J. 1550 hiess ein hervorragendes Mitglied der römischen Gemeinde Salomo b. Josef Purim, wenn Vogelstein u. Rieger (Gesch. II, 420) richtig gelesen oder transcribirt haben. Ist hier eine Beziehung zum Feste?

7. Jechiel Kohen b. Moses u. s. w. verfasste im J. 1565 ein Frauenbuch in italien. Sprache, betitelt חכמת נשים, wovon 2 mss. in hebr. Lettern erhalten sind; s. mehr in Mtsschr. Bd. 42 (1898), S. 520 und unten Anhang zu dieser Abteilung. Ich umschreibe daselbst in moderner Orthographie eine Stelle aus der Vorrede, worin J. erzählt, dass er sich an einem Purim im Hause der Familie Dato befunden und dort die *Virtuosa* [Vornamen] *Dato* gesehen, der er das Buch widmete.

8. An Purim 1590 begann Elia Rava (רבא) b. Menachem in Carpi sein Werk באר מים חיים (welches bei Benjacob S. 64 nachzutragen ist), s. Wiener's Notiz in Ben Chananja 1866, S. 214, wo 1500 Druckfehler ist. Ueber Elia und die Familie Rava, s. auch Mntsschr. 1899, S. 268, wo hinzuzufügen ist: Joseph in Mantua 1687, das. S. 517, bei

Mortara, Indice p. 53. — Zu Catal. Bodl. p. 1733 s. Letterb. III, 103 n. 222 u. Rev. des Ét. J. IX, 214.

9. Jehuda da Modena hielt am Purim 1598 eine Rede, welche sein Diwan ms. Bodl. 2157 (f. 108) enthält, s. Neubauer's Verzeichnis der Stücke in Letterbode III, 103 n. 206.

10. Natan (Nata) b. Moses, Rabbiner in Ungarisch-Brod, erschlagen am 20. Tammus 1683 (Catal. Bodl. 2043), verfasste תוקף יין über Purim, kabbalistisch, ms. Oppenh. 1069 Qu. (Wolf, B. H. III, p. 853, n. 1732 b; Neubauer, Catal. Bodl. 1906; Benj. S. 628 n. 233),

Natan war ein Schüler des einst als Kabbalist berühmten Simson Ostropolio. Ueber seinen Tod vgl. חורבן הגדול, Catal. Bodl. p. 543, abgedruckt von D. Kaufmann in Monatsschr. 1892/3 S. 320.

Auf dem Titel des ההרת נדרים v. Mord. b. Israel s. l. e. a. (um 1688, s. Catal. Bodl. p. 1662 n. 6228) nennt sich der Verf. Schwiegersohn des Nata, welcher חיי עולם נטע und נטע שעשועים verfasste.

11. In der als „sabbataisch" („schepsisch", von Sabbatai Zebi's Anhängern herrührend) verketzerten kabbalistischen Ritualsammlung חמדת ימים, zuerst in 4 Bdn. in Livorno 1735—37 gedruckt, findet sich im 4. Theil ein Abschnitt סדר פורים; im 7. Kapitel, dessen Columnentitel על תוכחת ונשמע קולם בבואם קול ענות חיבור מסכת פורים, heisst es: בחירופים וגידופים, כבולות ושחוזות בחרוזות, ובדברי הבאי והתול.

12. Moses Ensheim verfasste eine Satyre שלשה חידות על תענוגי פעלי ב׳ט׳ל׳ gegen Billard, Tarock und Lombre, zuerst anonym 1780 in מאסף VI, 33, dann in Metz 1787 Zedner S. 239, Benj. 590 n. 779, vgl. Catal. Bodl. p. 972, wo בנ׳ל Druckf.)[1]).

13. Ahron Bär Perls gab in Prag 1790 sein פתחי צדק heraus, enthaltend eine Predigt über das B. Esther, 14 Einleitungen in dasselbe u. Anderes. Das Büchelchen füllt 28 Blatt. Bl. 19 b heisst es, dasselbe sei beendet im Schebat 1789 mit der Bemerkung: שהוא רק למייל בימי הפורים וע״י זה יזכיר לפלפל במגלת פורים. Am Anf. wird חיבור עטרת זהב des Verf. erwähnt.

[1]) Die Geschichte des Gewinnspiels bei den Juden ist noch zu schreiben. Interessant sind Abschwörungen, z. B. unter Strafe von 35 fl. Jakob de Lunel in Tarascon, 3. Jan. 1441 (Rev. des Ét. J. t. 39, p. 108). Ueber Kartenspiel von Samuel Sacharja, ms. Rabinowitz 1884, n. 61.

14. Meir b. Joseph de Wulft verfasste נטע שעשועים, halachische und haggadische Novellen über מסכת פורים, mit Anmerkungen von M. J. Verkoze, ms. Rosenthal 6 mit (fingirten) הסכמות vom J. 1813. — Der Verf. schrieb מס׳ פורים in demselben ms. im J. 1784 (ותלקח). Benj. S. 308 n. 167 (Druckf. וואולעט).

15. Benzion Arje Ghirondi, gest. in Padua 1815 oder 1823 (s. den Artikel in Ersch u. Gr. Bd. 46 S. 333; auch Mortara, Indice p. 27 giebt das Todesjahr nicht an), verfasste scherzhafte Gedichte für Purim שירים בהתולים לפורים, ms. Rabinowitz (1884) n. 99.

16. Im J. 1826 wurde eine Parodie des Buches Esther verfasst, worin Jecheskiel Gabbai die Rolle des Haman spielt, und diese Parodie sollen die Armenier alle Jahre in ihrer Kirche lesen (M. Franco in Revue des Ét. J. XXII, 115).

17. Die 13 Middot des R. Jischmael, italienisch erläutert von Gabriel Finzi, 1827 „zu Purim gewidmet" [wem?], ms. J. Kauffmann (Catal. 25 S. 11 n. 104).

18. Mord. Sam. Ghirondi, der bekannte Verf. des biographischen Wörterbuches (gest. 4. Jan. 1852, Ersch u. Gr. l. c. S. 333), schrieb ein längeres hebr. Gutachten (תשובה), worin er beweist, dass die Vorschrift (מצוה), sich am Purim zu betrinken, wörtlich zu nehmen sei, — hier heisst es והמחמיר תבא עליו ברכה, ebenfalls wörtlich.

Derselbe fromme Rabbiner schreibt in ms. Schönblum Ancona 55 f. 4b.

בעת ששון ימי פורים הלא אד — רשה אחי שלומך ורב וטובך
ותשלח נא אל עבדך מעט מ — גדי מעדניך וטובך:
ואם לא העשה כצוה וחקה — דעה אחי הכי עון בקרבך
אבקש כלצניך אדני — יעירון רעיוניך ותצער
מעט חמאה כעם לחם וחלות — רקיקי אזני המן ואסעד.

Hat man ein Purimgebäck Haman's Ohren genannt? — Warum backt man „Kindchen" an Purim?

19. Jakob Reifmann (gest. 13. Nov. 1894 im 80. Lebensjahre) verfasste eine Reihe kleiner Schriften und Abhandlungen auf Grund grosser Belesenheit, unt. And. משלוח מנות, Prag 1860, zwei Purimgaben (כנות מדעיות), 1859 und 1860, an Albert Cohn in Paris. Die I. Abhandl. (n. 1—6) hängt mit Purim selbst zusammen.

א׳ ענין משלוח מנות. ב׳ הערה על מאמר במס׳ מגלה (ז׳ ב׳ אמר רבא . . . עד דלא ידע בין ארור המן . . .). ג׳ שגיאה גדולה בתרגום שני על אסתר (א׳ ב׳). ד׳ הערה על תרגום שני (שם). ה׳ בעל תרגום

שני : 1. פיוט ע"ם א' ב מתרגום ירושלמי עה"ת, 2 פיוט ע"ם א"ב מתרגום ראשון, 3. פיוט ע"ם תשר"ק מתרגום שני. ו' עב"ב ועץ המן (ע"פ הילקוט פסוק יעשו עץ גבוה).

Im § 2 weist R. auf Stellen hin, nach welchen man in alter Zeit bei jedem Mahle, namentlich des Abends, sich „ein wenig betrank" (שכרון מעט).

20. Ich stelle hierher ein Buch, dessen Beschaffenheit ich nicht kenne: Purim — A new fashioned Annual for an old fashioned Feast. Published by *S. H. Valentine.* Jewish World's Office. R. 1 (nicht mehr erschienen). London 1883 (108 S. — Bibliotheca Anglo-Jud. 1888 p. 151 n. 1297).

Aus unbestimmter Zeit.

21. Italienische Anreden eines Anonymus an die Jugend (לנערים) an Purim, ms. Halberstam 263 (Hirschfeld's Verzeichnis, Jew. Qu. XIV, 695 n. 259[5])[1]).

22. שרח ומרדכי יצא eine „haggadische Erklärung" von Esther 8, 15 in arabischer Sprache, geschrieben von Isak b. Jehuda אלנזיר in moderner persischer Schrift, ms. Bodl. Neub. 2525 (vielleicht ein Fragment, nicht aufgenommen in meinem Arab. Lit. S. 289).

Uebersetzungen und Bearbeitungen des Buches Esther in verschiedenen Sprachen sind durch Purim veranlasst und gefördert worden (Zunz, G. V. 413, vgl. Israel Crescas, אגרת הפורים Anf.). In Saragossa las man sogar das Buch spanisch, wogegen Isak b. Scheschet, G. A. 388—91 sich erklärt (Graetz VIII, 35). Eine arabische Bearbeitung in Reimen s. Arab. Lit. S. 189 u. 104 h; eine deutsche in Reimen enthält ms. München 347?

23. Joseph Corcos, Lehrer des Samuel Modena (er hört von Chajjim Cohen) verf. חרושי סמ"ג über מצות פורים; ms. Casanat. 138, Sacerdote, Catal. p. 558.

24. In einem alten Bodl. ms., worüber ich in Kerem Chemed, Mitteilungen gemacht habe, f. 48, wird dem Saadia Gaon (גיל) ein Memorialreim (חרוז, arab. מאסרה) über den Kalender zugeschrieben:

היום פורים, מחר בעורים, שלישי מדורים, והוא תמרורים, רביעי בכורים, חמישי תקיעת שופרים, ששי הפסקת עיבורים, שביעי יום הכפורים.

---

[1]) Ms. Halb 197 enthält Copien des Josef מורדוך (Mordok = b. Mordechai?) angef. Purim 1715, Hirschf. l. c .p. 770 n. 351; „Murdach"; — בורלה ist hebr. שהם.

Ist das ein Purimprodukt? Sachlich entspricht nicht ganz das von Pesach ausgehende את בש גר דק וצ זים, dessen Alter ich nicht kenne.

25. Purimwitze aller Art sind noch nicht gesammelt. Eine Parodie der Casuistik kann man fast nur im Jargon wiedergeben. Was soll mir die (sic) ם in המן? — Ei, sie steht ja nicht! — Warum steht sie nicht? — Wozu soll sie mir? — Das ist doch meine קשיא (Frage)!

26. Etwas nicht Zusammengehörendes bezeichnet man als המן in מה נשתנה[1]). Sicherlich hat man nicht daran gedacht, dass in arabischen Legenden Haman der Wezir und Ratgeber des Pharao ist, z. B. im „Abrégé des Merveilles" eines Anonymus (p. 123 die Abkömmlinge des Abd al-Rahman [138 H.] regieren „noch jetzt") aus dem Arab. französ. von Carra de Vaux, Paris 1898 (Actes de Société philol. t. XXVI, — daselbst erkennt der Uebers. p. 390 in יוכאביל (lies יוכאביד) nicht יוכבד, allerdings in לודריק, Haupt der Franken und Spanier, nicht לודויק Ludovicus.

Eine Geschichte des Purimfestes wäre ein interessanter Beitrag zur jüdischen Culturgeschichte. Dass es an Material dazu nicht fehle, beweisen wohl meine Aufzeichnungen, die ja durchaus nicht als vollständige gelten können und wollen.

Anhang zu VI n. 7.

Aus dem Ascher'schen ms. habe ich vor ungefähr 40 Jahren folgendes notirt. Ueberschrift (Titel):

ספר **חכמת נשים** אשר חבר החכם השלם כמוהר"ר יחיאל הכהן מאנוסקריוי ז"ל בן כמהר"ר משה בן יחיאל בן יוסף בן חיים הכהן מן גלות ירושלים אשר בצרפת בלשון לע"ז ונכללים בס' הזה הרבה דינים, וחצב עמודיה שבעה: א' נדה, ב' חלה, ג' כשרות המאכל, ד' נר שבת, ה' שמחת שבת ומועדים, ו' מנין המצוות, ז' מדות טובות והלכות ד"א של הנשים כשרות (so) נחלק לג' חלקים ולימודים: (1) לקח טוב . . לאשה בעלת בעל, (2) מוסר לבעל, (3) מוסר מאשה אלמנה.

Am Ende jeder „Colonna" (עמוד) finden sich italienische Verse, worin viele hebr. Wörter und Sätze. Aus der hebr. Vorrede (ich füge Absatzzeichen ein):

ספר חכמת נשים, חכמת אדם תאיר פניו ותבדילהו מהבהמה . . . נשים באות ומתאוננות עלינו, בלשון אשר ידן אנחנו שומעים אותו, כי הנה רוב הנשים להתכנעותם והשתעבדותן אל האנשים לא ידעו ולא

[1]) Sollen etwa die Buchstaben מה נ gemeint sein?

הבינו דרכי לה"ק ואינן מכירות לדבר יהודית, וע"כ אני הדל , , , מבני בניו של ע ז ר א הסופר המתגורר פה ו י ל י ט ר י מתא אשר במדינת ל א צ י א ו ש ל ר ו מ ה רבתי, עתה בשנת חמשת אלפים ושכ"ה ליצירה, באשר שמעתי תלונות הנשים . . . ואחבר הספר הזה, אשר בו העתקתי מן הפוסקים והספרים הנזכרים אל לשון לעז כל הדינים והמוסרים הנכבדים והמועילים היותר צריכים להן בלשון קצר ונקל, ביתה של תורה פתוחה לרוחה . . . לכן אם אליכם אישים אנכי אקרא . . . הטרודים בעסקי העולם . . . המעכבים אתכם מללמוד דרכי לה"ק.

וגם כי שמעתי דבת רבים אומרים מי התיר לך להוציא מצוות התורה מ ל ש ו ן ק ד ש א ל ל ש ו ן ח ו ל, כי אם התירו רבותינו ז"ל לכתוב התורה שבע"פ משום עת לעשות לה', אין לכתבם כ"א בלה"ק, אשיב להם, כי הכל בהתר אחד נכלל, כי כן עשו כמה גאוני עולם, כמו הרמב"ם ז"ל, שחבר ספרים הרבה, המשניות וס' מנין המצוות אשר לו [בל' ערב], וכבר קדמו לו בעלי התלמוד אשר כולו נכתב בלשון בבלי שהיה הלשון חול ולעז שלהם, וגדולה מזו ס פ ר ה ז ו ה ר שהוא מסורת (!) הקבלה לא נכתב בלה"ק, א"כ איפה לא נטיתי מדרך המלכים מאן מלכי רבנן.

(Fortsetzung folgt).

Notiz.

Jüdische Statistik. Der jüngst begründete Verein für jüdische Statistik hat in den meisten von Juden bewohnten Ländern Mitglieder gefunden, welche in Würdigung der wissenschaftlichen und praktischen Bedeutung des unternommenen Werkes ihn ihre Kräfte zur Verfügung stellten. Die Organisationsarbeiten sind so weit vorgeschritten, dass neben der Berliner Centrale, an die sich vier Arbeitssektionen anlehnen, zur Zeit grössere statistische Vereine auch in Oesterreich (Centrale Wien), Galizien (Centrale Lemberg), Polen (Centrale Warschau), Russland (Centrale Odessa), sowie in der Schweiz (Centrale Bern) funktionieren. Sämtliche Arbeitssektionen des Vereines sind gegenwärtig mit der Herstellung der grundlegenden Arbeit, einer kompletten Bibliographie der jüdischen Statistik, beschäftigt. Dieselbe wird neben zahlreichen Monographien über die Lage der jüdischen Bevölkerung noch im Laufe dieses Winters im ersten Bande der Publikationen des Vereines f. j. St. zur Veröffentlichung gelangen. Briefe sowie Mitgliederbeiträge (6 Mark jährlich) und einmalige grössere Spenden sind an die Centrale des Vereines für jüdische Statistik, Berlin-Halensee, Ringbahnstr. 125 zu adressiren.

Besprechung.

Meyer, Herbert, Dr. jur. **Entwerung und Eigentum im deutschen Fahrnisrecht.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Fahrnisrechts und des Judenrechts im Mittelalter. Verlag von Gustav Fischer in Jena 1902. 10 M.

„Wo kein Loch ist, kann die Maus nicht stehlen" sagt ein talmudisches Sprüchwort. Der Hehler ist so schlimm, wie der Stehler, und es geschieht ihm nur recht, wenn das Gesetz ihn ebenso hart behandelt, wie diesen; doch auch der ehrlichste Mensch kann in die Lage kommen, unwissentlich zu tun, was der Hehler bewusst tut. Er kauft eine Sache, die er für das Eigentum des Verkäufers hält, und erfährt nachher mit Schrecken, dass die Uhr, das Kleid oder was er sonst erwarb, gestohlen war, sodass ihm nun Entwerung, d. h. Besitzentziehung seitens des Eigentümers droht. So entstehen Conflicte zwischen dem Interesse des Erwerbers und des Bestohlenen; jener will behalten, was er um schweres Geld im besten Glauben kaufte, dieser will zurückgewinnen, was ihm von Dieben entrissen wurde. Dieser Widerstreit müsste schon rein theoretisch hohes juristisches Interesse erwecken, er kommt noch dazu im Leben ausserordentlich häufig vor, und so haben denn wohl alle Gesetzgebungen sich mit der Frage beschäftigt, wie die Auseinandersetzung zwischen den streitenden Parteien zu gestalten sei.

Am consequentesten giengen dabei die römischen Juristen vor. Der Dieb erwirbt durch den Diebstahl kein Eigentum, er kann daher auf den Käufer auch keines übertragen, der Bestohlene bleibt deshalb nach wie vor Eigentümer und kann infolgedessen sein Gut zurückfordern. Das drückt die bekannte Parömie aus „Ubi rem meam invenio, ibi vindico" „wo ich mein Eigentum finde, da kann ich es herausverlangen." Diese Regelung entspricht der übertrieben hohen Wertschätzung, deren sich das Eigentum im römischen Rechte erfreut; sie ist zwar streng logisch, aber sie ist nicht gerecht, weil es ihr gleichgültig ist, ob der Käufer ein ehrlicher Mann oder ein Hehler ist, und sie ist nicht praktisch, weil sie den Verkehr unsicher macht. Wer fürchten muss, dass das, was er in gutem Glauben kauft, ihm später dennoch entrissen werde, der wird sich besinnen, überhaupt zu kaufen, der Verkehr wird so lahmgelegt.

Das jüdische Recht ist zu einer andern Lösung der Frage gekommen. Auch es giebt dem Bestohlenen einen Anspruch auf Rückgabe seiner Sache, aber es schützt doch auch den redlichen Erwerber; nach einem Satze, den zuerst die Mischna ausspricht (Baba kamma X 3) kann dieser nämlich unter Eid angeben, wieviel er für den Gegenstand bezahlt hat, und braucht ihn dann nur gegen Erstattung dieses Kaufpreises zurückzugeben. Diese Regelung ist ebenso gerecht, wie zweckmässig. Sie ist gerecht, weil sie die Ehrlichkeit des Trödlers berücksichtigt, seine Unehrlichkeit bestraft, und sie ist zweckmässig, weil sie die Schrecken, mit denen das starre römische Recht jeden Käufer bedroht, vermindert.

Nur der ehrliche Käufer kann Erstattung des gezahlten Preises verlangen, der Hehler aber muss das Gestohlene ohne Entgelt herausgeben. Der vollen Durchführung dieses Satzes stand jedoch eine Eigenheit des jüdischen Processrechts im Wege. Dieses will vor

Allem verhüten, dass Jemandem, dem eine Schuld oder eine Verpflichtung nicht unzweifelhaft nachgewiesen ist, von Rechtswegen ein Nachteil zugefügt werde. Deshalb lässt es eine Verurteilung nur auf Grund bündigster Zeugenbeweise zu. Es schliesst namentlich eine Verurteilung auf Grund von Indicien und von richterlichem Ermessen aus. Wo das liberum arbitrium iudicis platzgreift, da kann ja Manchen das Gesetz ereilen, der zwar schuldig ist, dessen Vergehen aber nicht völlig klar aufgedeckt ist; aber auf der anderen Seite lauert doch stets das Gespenst des Justizmords, und ein Irrtum des Richters kann leichter, als bei dem jüdischen System dem Leben, der Ehre und der Freiheit von Unschuldigen gefährlich werden; gerade das aber wollte das jüdische Recht verhüten, und deshalb liessen die Rabbinen eine Verurteilung auf Grund von Indicien nicht zu. Die Folgen dieses Grundsatzes machen sich besonders in dem hier behandelten Falle des Hehlers bemerkbar. Ob der Käufer von dem Diebstahl wissen konnte, oder nicht, das vermag nur zu entscheiden, wer die Vorgänge in seiner Seele zu der Zeit, wo das Geschäft, abgeschlossen wurde, sah, und das kann kein Mensch. Während deshalb die übrigen Gesetzgebungen den Käufer für rückgabe pflichtig erklären, wenn er von dem Diebstahl wusste oder, nach Ansicht des Richters, wissen konnte, verlangt das jüdische Recht positiven Beweis dafür, dass der Erwerber von dem Diebstahl thatsächlich gewusst habe. Nur in diesem Fall fehlte ihm der Erstattungsanspruch. Damit war jeder ehrliche Käufer gedeckt, freilich auch mancher Unehrliche, dem man sein Unrecht nicht strikt nachweisen konnte.

Die Rabbinen waren sich dieser leidigen Folge ihrer Bestimmung wohl bewusst, das zeigt die Mischna Baba kamma X, 2. Hier wird angeordnet:

1. Wenn Räuber einem Manne ein Kleid weggenommen und einem Andern gegeben haben, darf dieser letztere es behalten, weil der beraubte Eigentümer sein Recht in Gedanken vermuthlich bereits aufgegeben hat.

2. Wenn Jemand eine Sache Räubern wegnimmt, darf er sie behalten, wenn eine Dereliction (Eigenthumsaufgabe) seitens des Eigentümers zu vermuten ist.

Im ersten Satze wird demnach der Verzicht auf das Eigentum vorausgesetzt, im zweiten nicht. Diesen Widerspruch klärt der Talmud (Baba kamma 114b, 115b) wie folgt auf: Der erste Satz geht davon aus, dass die Räuber Juden sind; sie unterliegen dann dem jüdischen Recht und ihre Verfolgung ist schwierig, denn das Gericht verlangt dem talmudischen Prozessgesetze zufolge von dem klagenden Eigentümer: „Bringe Zeugen, bringe Beweis", und weil dieser Beweis schwer zu führen ist, deshalb giebt, so vermuthet der Talmud, der Beraubte die Hoffnung auf, sein Eigentum wieder zu erlangen. Der zweite Fall dagegen setzt nach dem Talmud voraus, dass die Räuber Heiden waren, gegen sie wird dann nach heidnischem Recht — gemeint ist wohl das römische — nach freiem Ermessen des Richters und ohne strengen Beweis verfahren. Darum kann hier der Eigentümer eher hoffen, zu seinem Gute zu kommen, und spricht deshalb die Dereliction nicht aus.

Nicht im jüdischen Recht allein finden sich solche Verhältnisse. Es ist das Schicksal aller Gesetze, dass dem Schuldigen zur Deckung werden kann, was zum Schutz des Unschuldigen bestimmt war. Im modernsten deutschen Strafrecht war bis vor Kurzem straffrei, wer

einem Andern Elektricität stahl, weil Elektricität keine körperliche Sache, mithin keine Sache im Rechtssinn ist, ihre Entwendung mithin nicht unter den § 242 des Strafgesetzbuchs fällt. Mit gutem Vorbedacht aber hat das Gesetz diese Einschränkung getroffen, denn hätte es den Diebstahl an allen Dingen, also auch an unkörperlichen, z. B. an Kräften aller Art, für möglich erklärt, da müsste wohl auch der Strassenjunge, der seinen Karren an den Wagen eines Andern anbindet, wegen Diebstahls bestraft werden, denn auch er entwendet Kraft. Aber eben in Folge dieser Vorsicht versagt das Gesetz einem offenbaren, strafwürdigen Unrecht gegenüber, wie es der Diebstahl von Elektricität zweifellos ist.

Die processualischen Besonderheiten des jüdischen Rechts hatten es mit sich gebracht, dass der gute Glaube des Käufers strict ausgelegt werden musste, dass also nur demjenigen der Entschädigungsanspruch versagt wurde, dem seine Unehrlichkeit nachgewiesen war. Dies änderte sich später; an die Stelle des alten, formellen Beweisrechts trat in weitem Umfang das freie richterliche Ermessen. Der Schulchan Aruch bestimmt (Choschen Mischpot § 358, 1—3) „Eine Sache, bei der man voraussetzen kann, dass sie gestohlen ist, Wolle und Milch bei den Hirten, Holz und Früchte bei den Feldhütern, darf man nicht kaufen. Ueberhaupt ist es stets verboten, zu kaufen, wenn der Verkäufer sagt, man möge die Sache verstecken". Nunmehr erscheint der Rechtszustand völlig verändert. Während bisher nur demjenigen Käufer der Ersatz des gezahlten Preises versagt worden war, der von dem Diebstahl gewusst hatte, droht das gleiche Schicksal nunmehr auch dem, der bei ordentlicher Ueberlegung einen Diebstahl vermuthen müsste.

Aus den obersten Grundsätzen des jüdischen Rechts heraus, war der Lösungsanspruch des Käufers gestaltet worden, aber noch ein anderer Umstand trug dazu bei, ihn zu befestigen. Seitdem die Juden Kaufleute geworden waren, hatte auch ihr Recht zu einem Handelsrecht sich entwickelt. Jedem Handelsrecht aber wohnt die Tendenz inne, den Verkehr zu erleichtern und vor Störungen zu sichern. Deshalb erlaubten z. B. deutsche Handelsgesetze den Kaufleuten, Darlehen gegen Zinsen zu verleihen und zwar zu einer Zeit, wo noch die ganze übrige Christenheit dies als Wucher und Betrug ansah, deshalb waren die Frauen, die Handel trieben, schon völlig selbständig, als alle übrigen Ehefrauen noch unter der ehemännlichen Gewalt standen, darum durften Kaufleute unterschlagenes Gut, das sie bona fide gekauft hatten, behalten, als noch alle Uebrigen es dem Bestohlenen zurückgeben mussten. So kam es denn, dass auch unsere aus dem System des jüdischen Rechts causal herausentstandene Bestimmung zugleich auch als תקנת השוק, als eine Bestimmung zum Zweck der Erleichterung des Verkehrs aufgefasst und in diesem, ihr ursprünglich fremden Sinne weitergebildet wurde. So bestimmte z. B. Ascheri: „Auch wenn Jemand von einem notorischen Diebe kauft, trifft jene zur Sicherung des Geschäftsverkehrs getroffene Anordnung zu, und der Eigentümer muss dem Käufer den Kaufpreis erstatten, es sei denn, dass der Käufer wusste, dass er gestohlenes Gut kaufe". Wie bereits erwähnt, ist diese Bestimmung nicht Halacha geworden.

Die Normen des jüdischen Rechts haben auch auf das deutsche grundlegenden Einfluss ausgeübt; dieses kannte, von einigen

Stammesrechten abgesehen, keine Verpflichtung des Bestohlenen, dem Käufer den bezahlten Kaufpreis zu ersetzen. Dagegen wurde der talmudische Satz auf dem Wege der Privilegienertheilung Sonderrecht für die Juden auch in Deutschland. So wurde er 1090 von Heinrich IV. den Speyerer Juden, 1236 von Friedrich II. denen von Worms, 1238 und 1244 denen von Wien verliehen. Als Sonderrecht der Juden kennt ihn der Sachsenspiegel (III 7 § 4); bald aber wurde er auch auf Christen ausgedehnt, zunächst auf Geldverleiher, die fremde Sachen in Pfand nehmen, dann, nachdem die Verbindung mit dem Geldgeschäft gelöst war, auch auf andere Kaufleute, die viel auf Pfänder borgen oder mit unbekanntem Publikum verkehren, oder auf bestimmte Kategorien von Waaren, so in Hansestädten auf die über See gekommenen, und schliesslich galt er in manchen Rechtsgebieten, so in dem des Preussischen Allgemeinen Landrechts, wie einst nach jüdischem Recht, ganz allgemein für Kaufleute und Nichtkaufleute[1]). Die Regelung, die in neuester Zeit nach dem Muster des Handelsgesetzbuchs das Bürgerliche Gesetzbuch getroffen hat, folgt ebenfalls im Grossen und Ganzen dem im jüdischen Recht ausgesprochenen Grundgedanken, dass der redliche Erwerber geschützt werden müsse, bringt aber im Uebrigen starke Abweichungen. Wenn nämlich jemand eine gestohlene Sache kauft, dann muss er sie, gleichviel, ob er ehrlich oder nicht, ohne Ersatz herausgeben. Wer jedoch einen zwar nicht gestohlenen, wohl aber unterschlagenen Gegenstand gutgläubig kauft oder zum Pfand nimmt, der braucht überhaupt nicht mehr herauszugeben, weder mit noch ohne Ersatz. Wenn daher ein Diener Juwelen seines Herrn stiehlt und an X verkauft, dann kann der bestohlene Eigenthümer sie von X herausverlangen, X hat nach heutigem Recht keinen Ersatzanspruch. Wenn dagegen der Diener die ihm anvertraute Livrée widerrechtlich dem gutgläubigen X verkauft, mithin eine Unterschlagung begeht, dann ist X zur Herausgabe überhaupt nicht verpflichtet, weder mit, noch ohne Ersatz[1]).

Mit Entwerung und Eigentum im Fahrnisrecht, d. h. im Rechte der beweglichen Sachen (Grundstücke unterliegen anderen Bestimmungen) beschäftigt sich auch das hier angezeigte Werk von Meyer. Da das jüdische Recht auf diesem Gebiete auf das deutsche bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, so zieht Meyer auch es und seine Schicksale in Deutschland in den Kreis seiner Betrachtung (S. 166—278). Er behandelt die Verbreitung der Juden und ihres Rechts in Europa, er spricht vom Talmud und seinem Recht im Allgemeinen, von unserm Satz im Besonderen, und verfolgt schliesslich die Entwicklung in Deutschland. Das Buch ist mit grosser Gelehrsamkeit geschrieben und ganz auf Quellenstudien aufgebaut. Das ist sehr zu loben, noch mehr aber ist zu bedauern, dass die Gründlichkeit des Verfassers sich nur in den Detailfragen zeigt, bei denen das Buch zu einem Katalog von Gesetzesstellen wird, dass er dagegen über die wichtigsten und grundlegenden oberflächlich und ohne genügende Kenntnis des Stoffs hinweggeht.

Meyer findet den Satz der Gemara, wonach dem Käufer der Ersatzanspruch nur dann genommen wird, wenn er sicher wusste, die Sache sei gestohlen. Wir haben oben gezeigt, wie dieser Satz mit Notwendigkeit aus dem System des jüdischen Rechts folgt. Wenn jemand

[1]) Vgl. über diese Entwicklung Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte 2 S. 682. V. B. G. § 932 ff.

die talmudischen Bestimmungen über den guten Glauben nicht kennt, so kann er sie doch, vorausgesetzt dass er logisch vorgeht, aus der Gesammtheit der übrigen Rechtssätze, vor allem aus denen über das Beweisrecht, folgern. Nur aus dem Zusammenhang des jüdischen Rechts heraus kann der Satz verstanden und erklärt werden. Diese Arbeit aber hat Meyer nicht geleistet. Er fühlt zwar, wie die rabbinischen Bestimmungen über den guten Glauben eigenartig sind, er hat auch das Bedürfnis nach einer Erklärung, aber er hat nicht gründlich genug darnach gesucht, und so schreibt er ohne Weiteres hin, was ihm bei flüchtiger Betrachtung in den Sinn kommt, er findet, dass nach jüdischem Recht unter Umständen der Hehler durchkommen konnte, wo das deutsche oder das römische Recht ihn zu fassen vermochte, und deshalb schreibt er ohne weiteres, das jüdische Recht sei ein Hehlerrecht. Er drückt damit implicite aus, dass das jüdische Recht das Hehlen erlaubt habe. Als Beweis führt er hauptsächlich an, dass die Kenntnis des Käufers vom Diebstahl strict zu interpretieren sei (S. 192).

Meyer hat jedoch das, was er vom Talmud gelesen hat, missverstanden und noch dazu die Stellen, die seiner Theorie ins Gesicht schlagen, übersehen. Er hätte den Schulchan Aruch in die Hand nehmen sollen. Dort hätte er im Choschen Mischpat § 356_1 gelesen: „Es ist verboten, von dem Dieb die gestohlene Sache zu kaufen, und zwar ist dies eine schwere Sünde, denn man unterstützt damit die Sünder und veranlasst sie zu andern Diebstählen, da sie nicht stehlen würden, falls sich kein Käufer fände". Meyer legt grosses Gewicht darauf, dass dem Käufer objective Kenntniss der Furtivität nachgewiesen werden musste, dass blosse Vermuthung, selbst Ueberzeugung nicht genügte (S. 192). Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass diese Bestimmung ein Ausfluss des jüdischen Beweisrechts ist, und dass es nach jüdischem Recht gar nicht möglich war, eine etwaige Fahrlässigkeit des Käufers nachzuweisen. Meyer selbst erwähnt gelegentlich (S. 190), dass kein anderes Recht dem Eigenthümer so schwierige Beweise für die Tatsache des Diebstahls und die Identität der gestohlenen Sache auferlegte, wie das jüdische. Hätte er den Stoff sich genau angesehen, dann wäre er, von dieser Besonderheit des talmudischen Processrechts ausgehend, bald auf den springenden Punkt gelangt. Wenn er aber auch seine Untersuchungen nicht gründlich genug durchdacht hat, hätte er doch seinen Lesern nicht verschweigen dürfen, dass in einer späteren Periode der gute Glaube nach freiem Ermessen vom Richter beurteilt wurde. In § 358_1—$_3$ des Choschen Mischpat lesen wir ausdrücklich — ich citiere die Stelle noch einmal, weil Meyer sie mit Stillschweigen übergeht. „Eine Sache, bei der man voraussetzen kann, dass sie gestohlen ist, z. B. Wolle und Milch bei den Hirten, Holz und Früchte bei den Feldhütern, darf man nicht kaufen. Ueberhaupt ist es stets verboten, zu kaufen, wenn der Verkäufer sagt, man möge die Sache verstecken". Warum übergeht Meyer diese Stelle? Und wie vermag er sie mit seiner Theorie zu vereinigen?

Abgesehen aber von dem bedauerlichen Mangel an Gründlichkeit, hätte der Verfasser sich schon dann vor schweren Irrthümern bewahren können, wenn er sich um das erste Erforderniss aller Gesetzesauslegung etwas bekümmert hätte. Gleich am Beginne der Pandekten steht ein Wort des alten Celsus, dass ein Grundgesetz

aller Interpretation bildet: „Incivile est, nisi tota lege perspecta una aliqua particula eius proposita iudicare vel respondere. „Es ist unlogisch und unjuristisch, ohne Kenntnis des Zusammenhangs eines Gesetzes nach einer abgerissenen Stelle ein Urteil zu fällen". Ein jedes Gesetz hat Consequenzen, die der Gesetzgeber nicht beabsichtigt hat, und aus denen ihm trotzdem kein ehrlicher Mensch einen Strick drehen wird. Einige Beispiele, dem deutschen Recht entnommen, sollen das zeigen. Ein deutscher Jurist, Cosack, erläutert die Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuchs über die Ersitzung durch folgenden Rechtsfall: „A. sieht bei dem Antiquar B. ein werthvolles Buch, welches aus dem Lesesaal einer Bibliothek gestohlen ist und den Stempel dieser Bibliothek deutlich zeigt. B. hat aber die Stellen, wo der Stempel stand, geschickt verdeckt, so dass man von einer groben Fahrlässigkeit A.'s beim Erwerb des Buches nicht sprechen kann. Sofort nach Empfang des Buches bemerkt nun A. den Stempel. Seitdem ist er nie wieder zu B. gegangen. Sobald er von dem Diebstahl in der Bibliothek reden hört, entfernt er sich, Niemanden zeigt er das Buch, auf Nachfrage verleugnet er es sogar. Das ist allergröbste Fahrlässigkeit, aber sie schadet ihm nicht, nach 10 Jahren kann er sich ohne Gefahr auf der Bibliothek erkundigen, ob das Buch vielleicht bei ihr gestohlen sei". Wie würden wir den französischen Juristen nennen, der, speculierend auf den Chauvinismus seiner Landsleute, mit Berufung auf diese Ausführungen des Professors Cosack das deutsche Recht als ein Hehlerrecht darstellte? Wie bis vor wenigen Jahren der Diebstahl an Elektricität im deutschen Rechte behandelt werden musste, haben wir oben schon erwähnt. Es konnte bis dahin jedermann ruhig, mit vollem Bewusstsein einen Draht an die elektrische Leitung eines Andern legen, und die fremde elektrische Kraft mit objectiver Kenntnis der Furtivität nicht nur mit blosser Vermuthung oder Ueberzeugung um Meyers Ausdruck zu brauchen, zum Betrieb seiner Motoren oder zur Beleuchtung seines Hauses benutzen. Er durfte sich dabei der fröhlichen Gewissheit erfreuen, dass ein deutsches Reichsgesetz seine Bestrafung wegen Diebstahls verhindert. Wird deshalb ein ehrlicher Kritiker den Verfasser unseres Strafgesetzbuches für einen Diebskomplicen halten? Wir haben in Deutschland vor einiger Zeit den Fall Stavenhagen-Bennigsen erlebt. Stavenhagen hatte Bennigsens Frau verführt und den betrogenen Ehemann im Duell erschossen. Er konnte nicht wegen Ehebruch verfolgt werden, denn das Strafgesetzbuch bestraft den Ehebrecher nur, wenn der beleidigte Gatte es beantragt, und den hatte ja in diesem Fall der Schuldige erschossen. Wird ein vernünftiger Mann deshalb annehmen, das Gesetz wolle dem Ehebruch Vorschub leisten? Ganz allgemein hat aus ähnlichen Erwägungen heraus Liszt das Strafgesetz die magna charta des Verbrechers genannt, doch nur einem Schwachsinnigen wird es darum als ein Verbrecherrecht gelten. Was dem deutschen Recht gegenüber Niemand sich herausnehmen würde, das gerade thut Meyer dem jüdischen Recht gegenüber, dessen peinliche Gewissenhaftigkeit wir oben bei der Betrachtung der Stellen aus dem Schulchan Aruch kennen gelernt haben. Er reisst die talmudischen Bestimmungen einfach aus ihrem Zusammenhang heraus. Er findet, dass sie unter Umständen auch dem Hehler zu Gute kommen können, und

[1]) Lehrbuch des deutschen bürgerlichen Rechts. Bd. II, Abt. 1[2], 1899 S. 145.

flugs construirt er daraus ein jüdisches Hehlerrecht. Wohl weiss er, der so viele jüdische Schriften citiert, dass das jüdische Recht die Maschen seines Netzes weit gedehnt hat, so weit, dass kein Unschuldiger sich darin fangen kann. Dass die Folge davon sein muss, dass auch mancher Schuldige durch die weiten Maschen schlüpfen kann, das musste Meyer bei einiger Ueberlegung sich sagen, doch er hat es leider vorgezogen, lieber nicht zu überlegen. So ist er auf den wunderlichen Gedanken gerathen, das jüdische Recht habe die Hehlerei unterstützen wollen. Damit hat er zugleich seine eigenen Untersuchungen auf einen toten Punkt geleitet, denn das feindurchdachte jüdische Recht erscheint bei ihm wie ein unerklärliches Gemenge unvernünftiger Satzungen.

Dazu kommt ferner, dass Meyer seine Theorie nur sehr gewaltsam durchführen kann. Er will durchaus zeigen, dass das jüdische Recht nicht als Handelsrecht, sondern als Hehlerrecht ertheilt worden sei. Er macht hierfür unter Anderem geltend, dass es von den Juden zunächst auf die Kawerschen ausgedehnt wurde. Der unbefangene Leser möchte meinen, dies sei geschehen, weil die Kawerschen Geldkaufleute gewesen, für die die handelsrechtlichen Bestimmungen des jüdischen Rechts von besonderem Vortheil waren. Doch Meyer bringt noch einen anderen Grund bei, er schreibt von ihnen (S. 262): „Ihre sociale Stellung war ihrem unehrlichen Erwerb entsprechend, und es ist daher natürlich, dass sie den Juden auch in Beziehungen, wo die Stellung der Juden besser war, als die der Christen, gleichgestellt wurden". Nicht nur, weil die Kawerschen Kaufleute waren, sondern vor Allem, weil sie die niedrige sociale Stellung der Juden hatten, wäre ihnen demnach das Judenrecht zu Theil geworden. Dieses wäre also eine Art Privilegium odiosum für unehrliche Leute gewesen. Wenig stimmt hiermit überein, was einige Seiten später vom Vf. selber bemerkt wird (S. 269 ff). Im Anschluss an ein Citat aus dem Wiener Weichbildrecht wird ausgeführt: „Man habe es für ungerecht gefunden, dass das Vorzugsrecht der Juden nicht auch solchen Christen zu Gute käme, die in Folge ihres Berufs häufig in die Lage kämen, auf Pfänder leihen zu müssen." „Seit dem 16. Jahrhundert fand das Hehlerrecht immer häufiger Anwendung auf christliche Pfandleiher, so dass seine jüdische Herkunft in Vergessenheit geriet" . . . „Die Rechtsentwicklung ist dann die gewesen, dass man das Judenrecht auf die Vertreter anderer Berufe, wie Wirte, Trödler, Bäcker, Fleischer und Krämer ausdehnte." Zu Meyers Theorie stimmt das ganz und gar nicht. Waren denn etwa die Bäcker, die Metzger, die Wirte Hehler? Wie kamen sie dazu, das Recht der Hehler für sich in Anpruch zu nehmen? Oder sollte nicht vielmehr Meyer Unrecht haben, sollte nicht vielmehr der wahre Grund für die Aufnahme dessen, was er Hehlerrecht nennt, der gewesen sein, den das Wiener Weichbildrecht anführt, die Rücksicht auf die Personen, die in Folge ihres Berufs häufig in die Lage kommen, auf Pfänder leihen zu müssen, überhaupt mit unbekanntem Publikum zu verkehren? Es scheint, als sei Meyer die Vorstellung vom „Hehlerrecht" ganz bei Beginn seiner Arbeit aufgetaucht. Später scheint er dann nicht mehr gefragt zu haben: „Wie waren denn die Dinge"? sondern „Wie mussten sie sein, wenn das jüdische Recht als Hehlerrecht erscheinen soll." Zugleich zeigt sich hier die verführerische und verderbliche Macht

des Schlagwortes. Das Wort: „Hehlerrecht“ klingt so schön und voll, dass es Meyer Vergnügen macht, ständig damit zu operieren. Mit erstaunlicher Leichtigkeit gleitet er mit Hilfe seines Schlagworts über alle Schwierigkeiten weg. Er erspart sich damit eine gründliche Durchsicht der Schulchan Aruchstellen und ebenso die eingehende Untersuchung des Materials, das er anführt, er begnügt sich damit, es oberflächlich und aus dem Zusammenhang herausgerissen zu betrachten. Kurz, was er für einen Schlüssel zum Verständnis des jüdischen Rechts hält, das wird ihm zu einem Dietrich, mit dem er gewaltsam aufsprengt, was seiner Theorie unzugänglich bleibt. Dabei giebt er sich allerhand Blössen. So will er beweisen, dass das „Hehlerrecht“ in Frankreich gegolten habe. Zum Beweis hierfür berichtet er S. 201, „dass im 14. Jahrhundert die Juden des Comtat Venaissin die von Dienstboten der Herrschaft abgetragenen Sachen nicht ohne Ersatz des Kaufpreises herauszugeben brauchten.“ Fast möchte man glauben, der Verf. habe sein Buch für juristisch unmündige Leser geschrieben, für Leser, die nicht wissen, dass nach heutigem **deutschem** Recht dieser unmoralische Satz nicht nur für Juden, sondern für Jedermann, nur in noch viel stärkerem Grade gilt. Heute braucht, wie bereits erwähnt, kein ehrlicher Käufer die von den Dienstboten unterschlagenen Sachen herauszugeben, auch nicht gegen Ersatz des Kaufgelds. Wird Meyer etwa auch den § 932 des Bürgerlichen Gesetzbuchs, der dies bestimmt, für Hehlerrecht erklären?

Es lässt sich nun nicht leugnen, das deutsche Recht hat, je länger desto mehr, Bestimmungen aufgenommen, die dem talmudischen „Hehlerrecht“ aufs Haar gleichen, die es zum Theil sogar, wie im Bamberger Recht, noch überbieten. Dass viele dieser Gesetze direct auf talmudischer Grundlage stehen, giebt Meyer zu. Von anderen gleichlautenden dagegen behauptet er, sie seien vom jüdischen Einfluss unberührt entstanden. Das deutsche Recht sei aus ganz anderen Grundlagen erwachsen, wie das jüdische. Es beruhe auf dem Princip der Publicität. Es sei ein Grundsatz des deutschen Rechts, die Rechte, die öffentlich, z. B. durch Kauf auf dem Markt, erworben seien, zu schützen, und nur deshalb habe das deutsche Recht dem redlichen Käufer, der die Sache öffentlich erworben oder zum Pfand genommen habe, den Anspruch auf Ersatz des Preises gegenüber dem Eigentümer gegeben. Grundlage dieses Anspruchs sei aber nicht die Ehrlichkeit des Erwerbers, sondern der öffentliche Erwerb. „Der ehrliche Erwerb ist selbstverständliche Voraussetzung, nicht etwa Rechtsgrund“ (S. 123). Mit anderen Worten: Während das jüdische Recht jeden redlichen Erwerber schützt, deckt das deutsche nur den, der ausserdem die Sache öffentlich gekauft hat. Ich kann hierin eine wesentliche Abweichung des deutschen vom jüdischen Recht nicht finden. Den Kern des ganzen Instituts bildet der Gedanke, den ehrlichen Käufer zu schützen, und dieser ist, wie Meyer selbst zugiebt (S. 124), nur einem Teil der germanischen Rechte bekannt, in der überwiegenden Mehrheit der Fälle ist er dem jüdischen Recht entnommen. Das war bisher angenommen worden.

Freilich muss zugegeben werden, dass der Untergrund für diesen Theil von Meyers Untersuchungen schwankend und unsicher ist. Zweifellos feste Ergebnisse zu gewinnen, ist schwer möglich, und es erscheint

mir als wahr, was Meyer S. 261 bemerkt: „Immerhin ist das Material doch zu geringfügig, und die einzelnen Quellen räumlich und zeitlich zu sehr von einander getrennt, um mit Sicherheit einheitlichen Ursprung und Zusammenhang anzunehmen".

Darin hat Meyer sicher recht, dass das jüdische Recht häufig deutschrechtlich umgestaltet wurde, dass also nur der ehrliche Erwerber geschützt wurde, der zugleich öffentlich die Sache an sich gebracht hatte. Dann stellt aber das deutsche Recht auf diesem Gebiete nur eine Modification des jüdischen Rechtsgedankens dar, nicht eine Neuschöpfung. Und das moderne Recht hat noch dazu gerade in diesem Punkte den Grundsatz der Publicität aufgegeben. Heute wird der Käufer geschützt, gleichviel, ob er die Sache auf offenem Markte oder im dunklen Keller erwarb, vorausgesetzt nur, dass er nichts von dem Diebstahl wusste oder wissen konnte. — Meyer hat übrigens seine Untersuchungen über das jüdischrechtliche und das deutschrechtliche Element in den Rechtsquellen, die den ehrlichen Erwerber schützen, in verschiedenen Paragraphen untergebracht (§§ 19, 35—37). Für eine etwaige zweite Auflage wäre zu wünschen, dass er diesen Theil in einem einzigen Abschnitt vereinigte. Die Materie wäre dann übersichtlicher, Vergleichung und Beurtheilung weniger schwer.

Das Urtheil über diesen deutschrechtlichen Abschnitt von Meyers Abhandlung muss erheblich von dem über den früher besprochenen abweichen. Dort zeigte es sich, dass Meyer wichtige Sätze des jüdischen Rechts ignoriert, während er andere missversteht. Hier dagegen, wo es sich vor Allem um deutsches Recht handelt, ist er völlig zu Hause und fördert tief eindringende Studien über ein weit zerstreutes Gebiet zu Tage. Auf Grund seiner Untersuchungen kann man mit Sicherheit nur sagen, dass ein Theil der deutschen Normen zweifellos dem jüdischen Rechte entstammt (Vgl. die §§ 35—37, z. T. auch § 40). Wie es dagegen mit den übrigen steht, ob und in wie weit sie jüdische oder deutsche Rechtsgedanken enthalten, oder ob sie sich selbständig, als handelsrechtliche Sätze aus der Macht der Verhältnisse heraus entwickelt haben, das ist unsicher.

Zum Schluss noch ein Wort darüber, wie Meyer das Judenthum auffasst. Es scheint seine Meinung zu sein, dass nicht nur im Rechte der Juden der Hehlergeist lebte, sondern dass sie auch sonst Betrug und Hehlerei für harmlos und erlaubt hielten. Nun hat er gewiss recht, wenn er annimmt, dass unter den Juden sich auch Hehler fanden. Kindlich wäre es ja, sich darüber zu wundern. Ist denn der Galgen allein für die Christen da? Wird doch jeder leicht ein Opfer der Gefahren des Berufs, den er sich erwählt. Noch nie ist ein Anwalt wegen Abtreibung oder ein Arzt wegen Ueberforderung von Processgebühren bestraft worden. Die Juden aber wurden im Mittelalter zum Trödelhandel und zum Pfandleihgewerbe gezwungen, und es wäre ein Wunder, wenn nicht viele der Versuchung zur Hehlerei erlegen wären. Wenn es aber der Hehler viele gab, dann gab es der Räuber und Mörder unter ihnen dafür umsoweniger. Und kann man den Juden einen Vorwurf machen, wenn manche unter ihnen zu einer Zeit hehlten, wo die Blüthe des christlichen Adels deutscher Nation gemeinen Strassenraub auf allen Landstrassen beging? Falsch aber ist es, wenn Meyer annimmt, die jüdische Religion habe das Hehlen erlaubt. Das Moralische ist überall selbst-

verständlich, und das Volk, das im zehnten Gebote schon das Begehren nach des Nächsten Gut für sündhaft erklärte, hat stets das Eigenthum heilig gehalten. Meyer mag sich von dem nächsten besten Sachverständigen dafür Belege aus den mittelalterlichen Moralbüchern geben lassen. Ihren rechtlichen Ausdruck hat diese Idee in dem §§ 356, des Choschen Mischpat gefunden, den Meyer auch nicht citiert. Es heisst dort: „Es ist verboten, von dem Dieb die gestohlene Sache zu kaufen, und zwar ist dies eine schwere Sünde, denn man unterstützt damit die Sünder und veranlasst sie zu anderen Diebstählen, da sie nicht stehlen würden, falls sie keinen Käufer fänden. Ebenso darf man dem Dieb nicht irgend welchen Vorschub leisten". Wie der Schülchan Aruch peinliche Gewissenhaftigkeit beim Erwerb fremden Eigenthums zur Pflicht macht, wurde bereits erwähnt. Doch scheint Meyer davon überzeugt zu sein, dass die massgebenden Autoritäten des Judenthums die Hehlerei gebilligt hätten. Er berichtet nämlich von der Frankfurter Rabbinerversammlung von 1603 (S. 246): „Die jüdischen Autoritäten selbst hielten es jetzt für nützlich, ihre Landsleute zu vermahnen, vom Hehlergewerbe zu lassen" und an einer anderen Stelle „die Rabbiner untersagten ihren Landsleuten im eigenen Interesse den Erwerb von res sacrae" (S. 210). Hier ist Richtiges und und Unrichtiges vermengt. Falsch ist, wie schon erwähnt, die Meinung, es sei den Juden jemals der Erwerb gestohlenen Gutes erlaubt gewesen. Irrig ist auch die Anschauung, es hätten die Rabbinen bei den von Meyer erwähnten Gelegenheiten den Kauf gestohlener Sachen einfach verboten, sie haben dem Zuwiderhandelnden vielmehr die Strafe des Bannes, d. h. die Vernichtung seiner bürgerlichen Stellung angedroht, und richtig ist es, dass sie diese Massregel nicht von Rechtswegen anordneten, sondern „im eigenen Interesse". Denn das jüdische Recht erachtet den Hehler zwar für strafbar, aber es liegt ihm fern, ihn deswegen bürgerlich zu vernichten. Für jedes gesunde Rechtsgefühl ist es ein Schlag ins Gesicht, wenn Jemand, der ein paar Gulden stiehlt, deswegen an Leib und Leben gestraft wird, wie es Karls V. peinliche Gerichtsordnung und, ihr folgend, das gemeine deutsche Strafrecht verlangte. Ganz fremd aber ist solch ein Mammonsgeist, dem, gegenüber der Rücksicht auf die Sicherung des Eigentums, jedes Gefühl vom Wert des Menschen schwindet, dem jüdischen Recht, und ihm hat die moderne Entwicklung Recht gegeben. Also, das Rechtsgefühl hätte es nicht erfordert, den Hehler aus der menschlichen Gesellschaft auszuschliessen, ihn mit dem Bann zu belegen, eine geringere Strafe schon wäre reichlich Sühne gewesen. In ihrem eigenen Interesse, wie Meyer richtig bemerkt, mussten die Rabbiner eine barbarisch hohe Strafe festsetzen. Warum? Die Begründung, die die Frankfurter Rabbinerversammlung ihrem Beschluss gegeben hat, und die auch Meyer anführt, spricht es aus: „Wie wir hören und mit eigenen Augen gesehen haben, sind die grossen und fürchterlichen Leiden — gelobt sei Gott, der uns nicht ganz zu ihrer Beute hat werden lassen — über uns gekommen durch das Verschulden jener Sünder, die das Silber und Gold, das in der Hand von Dieben war, erwerben". Darum, weil die Hehlerei eines einzigen Juden Tod und Verderben für Tausende bedeutete,

„im eigenen Interesse“ und nicht, um dem verletzten Rechtsgefühl Genüge zu leisten, mussten die Rabbiner schreiendes Unrecht thun. Die Verantwortung vor Gott trifft die, die sie dazu zwangen, die es zuwege brachten, dass das Vergehen eines einzigen armen Sünders über ungezählte Unschuldige die grossen und fürchterlichen Leiden brachte.

In „Wallensteins Lager“ führt Schiller einen Bauern vor, dem die Soldateska Alles geraubt hat. Er will durch falsches Spiel wieder einbringen, was ihm genommen wurde. „Nehmen sie uns das unsere in Scheffeln, müssen wirs wieder kriegen in Löffeln“. Er thut es, wird aber ertappt und soll nun gehängt werden. Ein Soldat knüpft daran die erbauliche Betrachtung „Böses Gewerbe bringt bösen Lohn“. Das ist genau der Standpunkt, den der christliche Staat im Mittelalter und den Meyer in seinem Buche den Juden gegenüber einnimmt. Die gleiche Gesellschaft, die „wegen des Verschuldens jener Frevler, die das Silber und Gold aus der Hand von Dieben kauften, die grossen und fürchterlichen Verfolgungen über Israel kommen liess“, die gleiche Gesellschaft zwang sie auf der anderen Seite zu schlechtem Erwerb und in Folge davon hin und wieder auch zur Hehlerei. Schon längst ist bemerkt worden, dass die Grossen im Mittelalter die Juden in gleicher Weise benutzten, wie nach Lassalles Meinung die Bourgeoisie die indirecten Steuern, nämlich um dem Volke auf sanfte Art das Geld aus der Tasche zu ziehen. Man gebrauchte sie wie den Schwamm, den man ins Wasser wirft, und den man ausdrückt, wenn er sich vollgesogen hat. Die ungeheuerlichsten Abgaben wurden ihnen aufgebürdet, selbst den christlichen Pfarrern mussten sie zum Ersatz für die Stolgebühren Steuern entrichten. Seit dem 14. Jahrhundert galt es als zweifelloser Rechtssatz, dass der Juden Vermögen dem Landesherrn gehöre, dass dieser das Recht habe, sie zu töten, und dass es seine Gnade, nicht ihr Verdienst sei, wenn er sie am Leben lasse und bei seinem Regierungsantritt ihnen nur den dritten Teil ihres Vermögens nehme. Auf allen Wegen wurden sie bestohlen. Wenn ein geriebener Landesherr seine Kassenverhältnisse aufbessern wollte, ohne sein Volk übermässig zu drücken, dann sperrte er einfach einen reichen Juden ein und liess ihn nur gegen Zahlung einer möglichst hohen Summe los. So liess Rudolf von Habsburg den Rabbi Meir von Rothenburg, damals die erste Persönlichkeit der deutschen Judenheit, einkerkern, um für seine Freilassung Lösegeld zu erpressen, doch der Rabbi widersetzte sich seiner Auslösung, damit nicht der Kaiser durch den klingenden Erfolg dieser Judenpolitik zu neuer Beraubung verführt werde. Er verbrachte die letzten Jahre seines Lebens infolgedessen im Kerker. Und da wagt man, den Juden von Hehlerei zu sprechen! Wer waren denn die Hehler? Die Juden, die in Todesangst zu unrechtem Erwerb griffen, oder die Christen, die sie dazu zwangen und dann das Sündengeld unter sich teilten? Wir hätten erwartet, dass Meyer dieses dunkle Blatt in der Geschichte nicht des jüdischen, sondern des deutschen Volkes und aller übrigen Völker übergangen hätte. Wenn er es aber doch berührte, dann war es seine Pflicht zu sagen, nicht nur, dass Juden hehlten, sondern auch, dass die Christen ihnen vorher das Messer an die Kehle gesetzt hatten und ihnen nachher das ehrlich

und das unehrlich Erworbene auf mehr oder weniger unehrliche Weise wieder abnahmen.

Es ist kein einheitlicher Eindruck, den die Lectüre von Meyers Werk hinterlässt. Auf der einen Seite verfügt er über grosse Kenntnisse im deutschen Recht; es ist ein wahres Vergnügen, ihm hier zu folgen. Auch verdient der Fleiss mit dem er sich in das ihm ursprünglich völlig fremde jüdische Recht hineingearbeitet hat, alle Anerkennung. Aber gerade der jüdisch-rechtliche Teil seiner Untersuchungen ist misslungen. Es fehlt Meyer die Kenntnis wichtiger Teile des einschlägigen Gesetzesmaterials, und auch die von ihm zitierten Talmudstellen hat er nur sehr unbefriedigend erklärt. Den Schlüssel zum Verständnis, die eigentümliche Gestaltung des jüdischen Beweisverfahrens, hat er nur einmal (S. 190) flüchtig angedeutet, ein näheres Eingehen darauf hat er verabsäumt, dagegen hat er eine gänzlich unbeabsichtigte, nebensächliche Wirkung der jüdischen Gesetze herausgegriffen und zum Angelpunkt seiner Theorie gemacht. Bei ruhiger Prüfung der Tatsachen wäre er zwar vielleicht doch noch auf die richtige Spur gekommen, aber er hat sich durch die Ausprägung des Schlagwortes „Hehlerrecht" selbst den rechten Weg versperrt. So ist denn auch eine Förderung des Verständnisses des jüdischen Rechts aus seinem Werke nicht zu erlangen, und vom jüdischen Recht ganz abgesehen ist er auch sonst den Juden nicht gerecht geworden. Es wäre zu wünschen, dass der Verfasser diesen Abschnitt seiner Studien noch einmal durcharbeite und dabei namentlich den Einfluss des talmudischen Processrechts auf das materielle Recht prüfe, sowie dass er untersuche, ob er bei Beurteilung der mittelalterlichen Juden Recht und Unrecht nicht falsch verteilt habe. Sein Buch wird dann, wenn es in zweiter Auflage erscheint, nicht nur an wissenschaftlichem Wert gewinnen, es wird vor Allem auch das klarer hervortreten lassen, was vom Juristen vor Allem gefordert werden muss: den Willen zur Gerechtigkeit.

Dr. Max Eschelbacher.

Nachtrag zu Monatsschr. Bd. XLVI, S. 494 f.

Durch eine freundliche Mittheilung des Herrn Dr. Perles in Königsberg werde ich darauf aufmerksam gemacht, dass schon J. Perles (Monatsschr. 37, S. 35) das rabbinische פתקא aus persischem jāfteh erklärt hat. Ich bedaure ausserordentlich, dies übersehen zu haben.

Siegmund Fraenkel.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Fortsetzung).

XIV. Nehemia.

Gesammtüberblick.

Die chronologische Zusammenstellung des Buches Neh. ist unserer Darstellung nach eine sehr regelrechte. Wir haben die Gewissenhaftigkeit des Redactors dieses Büchleins schon in Esra c. 7—10 kennen gelernt. Wir haben gesehen, dass er die Memoiren unverändert wiedergab und sie nur, soweit es anging, aus der Tempelchronik zu ergänzen suchte. Als diese Quelle versiegte, da liess er alles in seiner ursprünglichen Form, auch wenn es noch so fragmentarisch, sinn- und zusammenhanglos aussah. Dieselbe Gewissenhaftigkeit lässt sich auch hier in Neh. in noch weit auffälligerer Weise verfolgen.

In Neh. 1—7, 3 schildert Neh. in erster Person den Hergang des Mauerbaues bis zur Fertigstellung desselben. In 7, 4 berichtet er von der Knappheit der Bevölkerung Jerusalems. In 7, 5 rühmt er sich dann des glücklichen Einfalls, diesem Mangel dadurch in geschickter Weise abgeholfen zu haben, dass er die Bewohnerschaft zu einer allgemeinen Volkszählung und Legitimierung ihrer Herkunft versammelte und dabei einen Procentsatz davon zur Ansiedelung Jerusalems bewog (11, 1—2).

Zu dieser Volkszählung, die besonders die Hebung der Bevölkerungszahl in Jerusalem bezweckte, benutzte er auch die genealogischen Urkunden, sowohl diejenigen Serubabels als auch diejenigen Esras; die Legitimierung hatte, wie Graetz meint, wahrscheinlich den Zweck, die Echtheit derjenigen Familien, die nach Jerusalem ziehen sollten, festzustellen, da N., wie es scheint, nur völlig legitimierten Familien die Ansiedlung in Jerusalem gestatten wollte. Leider sind die Nehemiamemoiren hier abgebrochen, und der Compilator war daher genöthigt, so weit es anging, das Folgende aus der Tempelchronik zu ergänzen. Sicherlich enthielten die Memoiren Neh. ausser der Liste Serubabels auch noch diejenigen Esras. Bis wohin die eigentlichen Memoiren Neh. in der Liste Serubabels reichen, lässt sich mit Sicherheit nicht feststellen.

Dass der Schluss von Neh. c. 7 schon vom Compilator, also von derselben Hand wie Neh. c. 8 herrührt, haben wir schon oben (zu Esra c. 3) gesehen.

Dass der wichtige in Neh. c. 8—10 berichtete Act in den Memoiren enthalten war, wird jeder als selbstverständlich ansehen. Wir dürfen aber getrost annehmen, dass der Bericht der Tempelchronik, der uns in Neh. c. 8—10 vorliegt, die Ereignisse ebenfalls treu wiedergiebt. Denn Cultusangelegenheiten haben in einer Tempelchronik gewiss den grössten Platz eingenommen.

Dass aber Neh. bei dieser Versammlung des gesamten Israels noch viel wichtigeres als die Volkszählung und die Legitimierung im Auge hatte, nämlich die neue Verpflichtung des Volkes auf die mosaische Gesetzgebung, womit sich Esra schon seit 13 Jahren beschäftigt hatte, ersieht man am deutlichsten aus der Thatsache, dass er die Volksversammlung noch kurz vor dem ersten Tischri veranstaltete, obgleich der Mauerbau erst 3 oder 4 Tage vorher (Neh. 6, 15) zu Ende geführt worden war. Die Diplomatie Nehemias liegt hier auf der Hand. Der Plan, mit dem Esra vor 13 Jahren nach Jerusalem gekommen war, war an dem Unwillen des Volkes gegen Esras Person und gegen sein rücksichtsloses Vorgehen gescheitert. In Rücksicht auf die traurige wirthschaftliche Lage und die erbitterte Stimmung des Volkes, musste Esra damals von seinem Vorhaben absehen und eine günstigere Zeit abwarten. Eine solche war jetzt gekommen. Nehemia, der von vorneherein als grosser Staatsmann und als Reformator und Verbesserer der materiellen und gesellschaftlichen Lage des Volkes auftrat, der in kurzer Zeit (Neh. 5, 1—13. 6, 15) grosse Erfolge erzielte und sowohl bei seiner Ankunft in Jerusalem (Neh. 2, 9, 11—18) als auch während seines Aufenthaltes daselbst (Neh. 5, 14—19) sehr vorsichtig auftrat, stand der Natur der Sache nach im höchsten Ansehen beim Volke und genoss das rücksichtsloseste Vertrauen. In diesem Zeitpunkte nun, in welchem das Volk zu verschiedenen Feierlichkeiten nationalen und religiösen Charakters, zur Volkszählung, zur Legitimation, zur Mauereinweihung und zur Feier der Tischri-Feste sich freiwillig versammelt hatte, war die trefflichste Gelegenheit gegeben, dem Volke das Gesetz zu predigen und es zur Rückkehr aufzufordern. Denn angesichts der gehobenen nationalen und religiösen Stimmung musste eine Verkündigung des mosaischen Gesetzes trotz des

tief gesunkenen geistigen Niveaus, auf dem das Volk damals stand, einen grossen und nachhaltigen Erfolg versprechen. In der That wurde Neh. in der Hoffnung nicht getäuscht. Während der Feiertage des Tischri befasste man sich ausschliesslich mit der Einprägung der Gesetze und der praktischen Ausführung derselben (8). Sogleich nach dem letzten Feiertage hat die feierliche, die Anwesenden tief erschütternde Bundesschliessung und Verpflichtung auf das Gesetz stattgefunden (9—10), und erst nachher schritt man zur Ausführung der socialen und nationalen Maassregeln, zur Einweihung der Mauer und zur Vermehrung des Zuzugs nach Jerusalem (11—12). Von den Memoiren Neh.s, die mit Neh. c. 7 abbrechen, werden in den letzten Capiteln noch zwei Fragmente mitgetheilt, die aber zeitlich von einander weit entfernt liegen. Das erste Bruchstück enthält den Bericht über die Mauereinweihung (12, 27—44), das zweite findet sich Neh. 13, 1—31. Das erste kann wenigstens insofern als eine abgeschlossene Erzählung gelten, als sein Inhalt einen selbständigen Bericht enthält. Das zweite hingegen hat keinen Anfang, und es lässt sich nicht einmal vermuthen, was vorher berichtet war. Sicher aber ist, dass es auf die Zeit nach der Rückkehr Nehemias aus Persien (Neh. 13, 6) sich bezieht. Allein gerade diese unüberbrückten Klüfte, die selbst dem naivsten Leser auffallen müssen, beweisen auf's Entschiedenste die Treue und Gewissenhaftigkeit des Compilators.

XV. Die Geschichtlichkeit der Berichte in den Memoiren Nehemias.

In geschichtlicher Hinsicht sind die Memoiren Nehem. besser als alle anderen Theile beider Bücher davon gekommen. Nur einige Partien werden als spätere Interpolationen angesehen. Sonst bleibt der Hauptkern des Berichtes von Neh. 1—7 unversehrt. — Von dem unwissenschaftlichen Vorgehen Torreys, dessen Behauptungen jeder Begründung entbehren oder wie Meyer (Gesch. a. Alt.) sagt, „die das Resultat einer verhängnisvollen Phantasie sind", soll hier ganz abgesehen werden. — Nicht viel mehr Beachtung verdient Hugo Winclers Quellenscheidung in den Memoiren von Neh. c. 1—7. Dass man auch in einem so unschuldigen Documente wie in Neh. 2, 1 einst mythologische Stoffe wie Marduks Frühlingssonnenerwachen suchen und finden wird, hat vor Hugo Winckler gewiss kein Mensch geglaubt. Was soll man

ferner dazu sagen, wenn Hugo Winckler behauptet, dass Tobia und Sanballath (Neh. 2, 19) Juden, und zwar Nachkommen der Familien Perez und Schual aus Bethlehem (Neh. 3, 35 אם יעלה שועל ופרץ) waren und sich daher als in Jerusalem zurückgebliebene Davididen ein Vorrecht vor den nach Babylon ausgewanderten Davididen der Dynastie Jojakims zuschrieben, und dass sie, besonders weil Serubabel, der letzte Nachkomme der Jojakimdynastie, nicht mehr lebte, das Scepter der Hand Nehemias und des Hohenpriesters entreissen zu dürfen glaubten?[1]) Nicht einmal die Person Esras gilt Hugo Winckler als sicher historisch (Vrgl. Forschungen III 1, 1901, KAT. 1902, 290 ff). Winckler und auch Marquart meinen ferner: Neh. könne nicht Hofmundschenk gewesen sein, weil zu diesem Amt bloss Perser genommen wurden. Nun berichtet zwar Ktesias, dass die Eunuchen und die Mundschenke fast nur Ausländer waren; dem gegenüber meint aber Marquart: das stimme bloss für die späteren Perserkönige, nicht aber für die älteren. Den Beweis für diese aus der Luft gegriffene Behauptung ist er natürlich schuldig geblieben. Bertholet (Marti 1902) fragt weiter: Wieso nach jüdischem oder persischem Kalender, die beide mit Nissan beginnen, der Kislew und der nachfolgende Nissan beide in das zwanzigste Jahr gehören können. (Neh. 1, 1. 2, 1). Er glaubt darum eines der beiden שנת עשרים, als Glosse ansehen zu müssen. Dazu aber liegt eine Nothwendigkeit nicht vor. Es ist auch sonst nicht eben selten der Beginn des Jahres von Tischri an neben demjenigen von Nissan gezählt worden. So wird z. B. in Jerem. 52, 28—30 vom siebenten, achtzehnten und dreiundzwanzigsten Regierungsjahr Nabochodonozors berichtet. In II Kön. 24, 12 aber wird der erste Act (Jerem. 52, 28) in das achte, der zweite (Jerem. 52, 29) von Jerem. (52, 12) selbst in das neunzehnte Regierungsjahr Nabochodonozors verlegt. Hier sehen wir deutlich, dass beide Kalender promiscue neben einander gebraucht wurden.

Wir haben schon oben betont, dass man kein Recht

[1]) Alle diese Dinge sind nicht spasshaft gemeint, sondern bekanntlich „die wirklich gesicherten Resultate" der neuesten Untersuchungen der Beziehungen zwischen Keilschriften und Altes Testament (Vrgl. KAT. 1902, Vorrede). Siehe dagegen Forschungen II, 2, 228 ff, 1899, wo er derselbe Winckler ganz entgegengesetzte Behauptungen über Sanballat aufgestellt hat.

habe (aus Neh. 1, 3) den Schluss zu ziehen, als wäre von den Rebellen vor der Ankunft Nehemias die ganze Stadtmauer dem Erdboden gleich gemacht worden. Neh. 1. 3 besagt vielmehr nur, dass in die Mauer, Breschen gelegt worden sind "וחומת ירושלים מפורצת". Auch aus Neh. 1, 4 geht deutlich hervor, dass Neh. nur Breschen auszufüllen und beschädigte Stellen auszubessern hatte. "כי עלתה ארוכה לחומות ירושלים כי החלו הפרצים להסתר". „dass den Mauern von Jerusalem ein Verband angelegt war, dass die Risse anfingen sich zu schliessen". Das Gleiche besagt die ganze Schilderung des Mauerbaues in Neh. 3, 1—32. Nur manche Thore wurden neugebaut, 1—3 (Vrgl. 1, 3 ושעריה נצתו באש), die Mauern selbst aber wie auch manche Thore, werden nur ausgebessert "החזיק" (4, 32). Die Ausnahme in Vers 13 bestätigt eben die Regel. Es braucht daher nicht auffällig zu erscheinen, dass nach Neh. 6, 15 das ganze Werk innerhalb 52 Tagen[1]) hergestellt worden ist.

XVI. Nehemia VIII.

Die Geschichtlichkeit des Inhaltes von Neh. 8 ist, von Winckler, Marquart und Cheyne abgesehen[2]), allgemein zugegeben worden. Nur werden etliche Angaben für spätere Zusätze des Chronisten gehalten; so sagt z. B. Kosters: „das Auftreten der Leviten ist hier ebenso wie in Neh. 9, 4, unmotiviert. Nachdem uns mitgeteilt wird, dass Esra von Tagesanbruch bis zum Mittag dem Volke Gesetze vorlas (8, 3), vernehmen wir, dass 13 Leviten das Volk im Gesetze unterrichteten und daraus vorlasen. Man fragt unwilkürlich: Müssen etwa diese Leviten das von Esra Vorgetragene erläutern? Und zu welcher Zeit müssen wir uns das Vorlesen der Leviten denken, nachdem Esra schon einen halben Tag die Aufmerksamkeit des Volkes in Anspruch genommen hat? Dies scheinen wir in der That aus den Worten herleiten zu müssen, während das Volk auf seinem Platze blieb. Wenn nicht, so haben wir hier ein Einschiebsel des Chronisten vor uns, der seine Schosskinder, die Leviten,

[1]) Vrgl. übrigens die kurze Dauer eines grossen Schlossbaues in Nabochodonozors grosser Steinplatteninschrift, Col. 8, Z. 42—62.

[2]) Marquart und Winckler leugnen darum die Geschichtlichkeit von Neh. 8., weil der Hohepriester hier nicht mitwirkt. Ist denn aber nicht allgemein bekannt, dass der damalige Hohepriester sich feindlicher als jeder Andere zum Gesetze verhielt (Vergl. Neh. 13, 4—8. 28—31)?

die er auch anderswo als Gesetzeserklärer hinstellt, (II. Chr. 17, 7—9) einen thätigen Antheil an der Einführung des Gesetzes nehmen lassen will und nicht gewahrt, dass er hierdurch Esra in ein zweifelhaftes Licht stellt" (Wiederherstell. 73).

Allein es ist wirklich erstaunlich, dass Kosters nicht einmal diejenigen Angaben als historisch gelten lassen will, die ein unvoreingenommener Forscher hier vermissen würde, wenn sie nicht da ständen. Nicht erst am Nachmittag, sondern vielmehr zu gleicher Zeit mit Esra übten die Leviten ihre Function aus. Dass Esra allein nicht zu einem ganzen Volke sprechen konnte, ist ja doch selbstverständlich. Es sind also sicherlich noch andere da gewesen, die das von Esra Vorgetragene weiter verbreiteten und commentierten. Diese gleichzeitige Thätigkeit Esras und der Leviten stellt Esra keineswegs in ein zweifelhaftes Licht, wie Kosters meint. Es steigert vielmehr sein Ansehen und den Werth, den man auf seine Ansprache legte. Auch in der späteren Zeit, in den Tagen der Mischnah- und Gemara-Lehrer finden wir, dass jedem hervorragenden Lehrer sogenannte Meturgemanim oder Amoraim (Verdolmetscher, Erklärer) zur Seite standen, welche die von dem Meister in nicht sehr lautem Tone vorgetragenen Sätze dem zuhörenden Publikum erklärend weiter übermittelten. Dies geschah ausnahmslos als Zeichen der Hochachtung auch dort, wo das Auditorium für eine vortragende Person nicht zu gross war (Vrgl. Graetz G. d. J. 4, 69. Weiss zur G. d. J. Tradition 2, 184. u. n. v. A.). Die Art der levitischen Verdolmetschung wird hier so deutlich wie nur möglich angegeben. In Vers 3 wird zuerst erzählt: dass Esra vor dem Volke und den Dolmetschern vorgetragen habe: "נגד האנשים והנשים והמבינים", im Vers 7—8 wird weiter berichtet: dass die Erklärer, dem Volke dss Vorgetragene "מפרש ושום שכל", mit Deutlichkeit und Erklärung des Sinnes weiter mittheilten. Auch beim Beruhigen und Beschwichtigen in Vers 11, mussten die Leviten Hülfe leisten; denn zwei Menschen allein waren nicht imstande, eine so grosse Menge in ihrer grossen Aufregung (V. 9. 6.) zu beruhigen. Die Worte "והלוים מחשים לכל העם" brauchen also nicht mit Kosters als ein fernerer Zusatz des Chronisten angesehen zu werden.

Warum lässt denn der Chronist nicht auch am zweiten Tage, an dem nur die Aeltesten des Volkes zugegen waren,

(V. 13.) die Leviten als Vortragende auftreten, wenn es ihm doch, wie Kosters behauptet, nur darum zu thun war, seine Schoosskinder, die Leviten, überall Anteil nehmen zu lassen?

Ferner sagt Kosters (a. a. O. 74.) „Vers. 4 a, 5 gehört vor Vers 3. Der Bericht, dass Esra auf einem hölzernen Stuhle stand, das Buch öffnete und hierauf das ganze Volk aufstehen liess, muss natürlich der Mittheilung vorangegangen sein, dass er vom Morgen bis zum Mittag vorlas. Die ursprüngliche Erzählung wird gewesen sein 1, 4a, 5, 3." Allein die vorgeschlagene Umstellung ist durchaus nicht erforderlich. Die Satzfolge ist hier nämlich eine sehr einfache. In Vers 3 wird zuerst als Ergänzung von Vers 2, die Haupthandlung Esras in Kurzem geschildert. Von Vers 4 an aber wird dann der ganze Vorgang im Einzelnen geschildert. Eine derartige Darstellung ist nicht selten. Gesetzt aber auch, wir hätten es hier wirklich mit einer stilistischen Unregelmässigkeit zu thun, müsste diese dann durchwegs vom Chronisten stammen? Was sollte denn gerade den Chronisten bewogen haben, die natürliche Reihenfolge der Verse umzustellen?

Kosters fährt fort: „Nach Vers 5 muss etwas ausgefallen sein. Bevor Esra Jahve preist und das Volk hierauf Amen, Amen, antwortet, (V. 6.) muss das Volk erklärt haben, das Gesetz als Gottesgesetz anzunehmen. Dies vermissen wir in der Erzählung. Ganz natürlich; der Redactor sah hier nicht die Einführung eines neuen Gesetzbuches, da nach ihm alle Gesetze von Moses waren, und konnte also, was hier von der Annahme eines neuen Gesetzes durch das Volk, erzählt gewesen sein mag, nicht hierher setzen". Dem gegenüber muss man sich unwillkürlich fragen, was Kosters sich eigentlich dabei gedacht hat, als er solchen Widersinn niederschrieb: Dass Esra das Gesetzbuch nicht als ein von ihm selbst verfasstes, sondern als ein von Moses herrührendes dem Volke übergab, ist ja doch aus jedem Verse des Priestercodex ersichtlich. Was konnte also zwischen Vers 5 und 6 gestanden haben? Doch nichts anderes, als dass Esra zum Volke sagte: Ich übergebe Euch hiemit das Gesetzbuch Gottes durch Moses, welches durch den gottlosen Lebenswandel Euerer Väter bei ihnen in Vergessenheit gerathen war u. s. w.: Aus welchem Grunde nun sollte der

Chronist eine derartige Erklärung weggelassen haben? Etwa um nicht merken zu lassen, dass das Gesetz beim Volke neu war? Aber das und gerade nur das berichtet er ja selbst (8, 9b, 14, 13, 1, udg.).

Wenn Meyer, Siegfried und Bertholet gestehen, dass 7b sehr wohl dem Original angehört, so wüsste man nicht, ob es nicht gerathener wäre, eher das ו in והלוים für ein Corruptel zu halten, als 7a für chronistischen Zusatz zu bezeichnen. Welche Begründung hat denn überhaupt die Methode, jeden Levitennamen als eine chronistische Zuthat zu betrachten? Ist denn der Bericht von Esra 8, 15—19, den als echtes Ich-Stück kein Exeget bezweifelt, nicht vielmehr schmeichelhafter für die Leviten als alle die Stellen, die dem angeblich levitenfreundlichen Chronisten zugeschrieben werden? Oder hätte denn der Chronist nicht damit genug gesagt, dass in 7b die Leviten ohne Weiteres als die Lehrer des Volkes bezeichnet werden?

Bertholet (Marti 1902, 68) verlegt nun Neh. c. 8, in welchem Nehemia direct und leitend mitwirkt (Vers 9), in das zwölfte Jahr vor der Ankunft Neh.'s und bringt das Datum von Neh. 8, 1 mit Esra 7, 9. 10, 9. 16—17 in Verbindung. Gegen Neh. 8, 9, das seiner Auffassung direct widerspricht, sucht sich Bertholet folgendermassen zu helfen. Im griechischen III. Esra nämlich wird der Namen Nehemia in 8, 9, nicht genannt. Das soll nun beweisen, dass der Namen Neh. ursprünglich nicht da gestanden habe. Wer aber wird einen solchen Schluss für einen gesunden halten? Muss man nicht vielmehr aus der Thatsache, dass der griechische Esdra den Tiršatha wohl hat, den Eigennamen Neh. aber nicht, während die Septuaginta den Eigennamen Neh. bringt und den Tiršatha verschweigt, den Schluss ziehen, dass der masoretische Text gerade hier den richtigen Text hat, während die Septuaginta und der griechische Esdra gewohnheitsmässig die Namen unvollständig wiedergeben? Bertholet fragt: Was soll den griechischen Esdra veranlasst haben den Eigennahmen Neh., wegzulassen? Wir aber fragen dagegen: Was soll den griechischen Esdra veranlasst haben, den Tiršatha, selbst wenn er ihn für selbstständig hielt, zu erwähnen? Wer soll denn dieser Tiršatha gewesen sein? Was soll ferner die Septuaginta veranlasst haben, hier gerade den zu nennen, wenn dieser doch im Original nicht vorhanden gewesen wäre?

Siegfried (Nowak 1901) meint: nach Neh. 8, 15 sollen die Laubhütten selbst aus den Oel- und Palmzweigen hergestellt werden. Aber davon ist doch im Priestercodex, der von Esra stammen soll, nichts zu finden (Vergl. Levit. 24, 40.). Der Sinn ist aber ein sehr einfacher, das לעשות in Neh. 8, 15 b, hat hier dieselbe Bedeutung wie das חג הסכות תעשה לך וגו in Deuteron. 16, 13, welches in Bezug auf das Wort חגי nicht „machen" sondern „feiern" bedeuten muss. Diese deuteronomische Stelle mag der Verfasser hier, wie der von Esra 3, 4 ויעשו את חג הסכות im Auge gehabt haben. Der Sinn von Neh. 8, 15, ist daher: sie sollen Oel- und Palmenzweigen u. s. w. holen, um das Succothfest nach Vorschrift zu begehen: Wer sich mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben will, mag immerhin das überflüssige ו vor יהלוים (in 8, 7 b) hierhersetzen und hier ולעשות lesen.

(Fortsetzung folgt).

Zur Kritik des griechischen und des massoretischen Buches Esther.

Von Dr. J. Scheftelowitz.

(Fortsetzung).

III.

Ein anderes sehr wichtiges Kriterium für die Ursprünglichkeit des hebräischen Textes sind die Eigennamen. Für die Priorität der Eigennamen der LXX ist nach Jahn folgendes massgebend: „Die persische Fassung der Eigennamen in H. scheint beim ersten Anblick die ursprüngliche zu sein, und auch dadurch ist das Vorurtheil für die Priorität des hebr. Textes bestärkt worden. Ganz im Gegensatz dazu lässt sich die Fassung derselben in LXX, welche bisweilen von der des H. total abweicht, zum Teil zweifellos aus dem Hebräischen oder doch aus dem Semitischen erklären, während in anderen Fällen eine solche Ableitung wahrscheinlich gemacht oder doch als unmöglich erwiesen werden kann. Ausgenommen sind nur die Namen der Hauptträger der Erzählung, Artachšašta, Esther und vielleicht auch Haman, welche von aussen aufgenommen sein müssen" (p. X), „dazu kommt, dass Josephos die drei grössten Complexe von Eigennamen (1, 10 u. 14 und 9, 7—9) und auch Lucian die in 1, 10 u.

14 nicht hat, während sich die andern Eigennamen bei ihnen vorfinden. Darnach ist nicht anzunehmen, dass Joseph. und Lucian diese Eigennamen willkürlich ausgelassen, sondern vielmehr, dass sie dieselben nicht vorgefunden haben, und dass die Namen erst später eingesetzt sind. Einsetzung von Eigennamen ist ja ein beliebtes Mittel, sagenhaften Erzählungen den Schein der Glaubwürdigkeit zu verleihen" (p. XI). Und diese Eigennamen in 1, 10 u. 1, 14, sind nicht auf Grund einer Revision der LXX nach dem hebr. Text in erstere hineingekommen, sondern die Sache soll sich gerade umgekehrt verhalten. Ein jüdischer Interpolator soll die in dem hebr. Text 1, 10 u. 14 befindlichen Namen aus der LXX genommen haben, allerdings mit Corruption (Jahn p. 6—9). Also nach dem Zeitalter des Lucian, d. h. im 4. Jhrh. nach Chr. sollen diese Namen in den LXX-Text eingesetzt sein. Das kann doch nur durch christliche Theologen geschehen sein. Welches Interesse sollten diese daran gehabt haben in 1, 10 u. 1, 14 Namen hineinzuschmuggeln? Und dazu sollen diese christl. Theologen nicht die ihnen bereits aus dem A. T. bekannten Namen benutzt haben, sondern da sie nach Jahn so gut die semitischen Sprachen beherrschten, so war es ihnen eine Leichtigkeit selbst semitische Namen zu erfinden, Namen, die in Wirklichkeit nie existiert haben. Die Juden dagegen sollen nichts mehr vom Semitischen verstanden haben, trotzdem gerade in jener Zeit in Palästina der palästinensische Talmud und in Babylon der babylonische Talmud entstand, und da nun die Juden zufällig auf denselben Einfall gekommen sind, gleichfalls in 1, 10 u. 1, 14 Namen einzusetzen, so waren sie zu geistesarm und zu träg, die ihnen aus dem A. T. oder aus dem täglichen Leben bekannten Eigennamen zu verwerten, sondern zufällig hatten sie gehört, dass in der LXX bereits welche vorhanden waren, und da gab es für sie nichts Bequemeres als die LXX vorzunehmen. Aber sie konnten das Griechische sehr schlecht lesen und so wurden diese Namen corrumpiert. Sie begnügten sich nicht mit den griechischen Namen; sie glaubten, der hebräische Text würde an Werth gewinnen, wenn er in der Anzahl der Namen den LXX-Text überbiete, und so finden wir in H. 10, 14 sieben Namen statt der griechischen vier. Eigenthümlich ist bei dieser Theorie auch der Umstand, dass bereits um 100 nach Chr. die LXX nicht mehr das Vertrauen der Juden genoss, so dass damals der zum Judenthum übergetre-

tene Grieche Aquila eine neue griechische Uebersetzung des A. T. anfertigte, die sich dem Urtext mit buchstäblicher Treue anschloss, von der leider nur Bruchstücke auf uns gekommen sind. Nach Jahns Theorie muss dieser jüdische Interpolator sehr einfältig gewesen sein; er, dem es doch nach Jahn daran gelegen war, eine persische Färbung der Esthergeschichte zu geben, er hätte, wenn er schon sein eigenes Gehirn nicht anstrengen wollte, um für 1, 10 u. 1, 14 entsprechende Namen selbst zu erdichten, unter allen Umständen eine persische Chronik vornehmen können, wo er ganz gewiss 14 Namen gefunden hätte, und diese wären doch dann persich gewesen. Aber die ganze Theorie Jahns ist unhaltbar, denn die Peschito setzt bereits in 1, 10 u. 14 die Namen des hebr. Textes voraus. Die Peschito ist bereits am Ende des 2. Jhrhts. nach Chr. abgefasst und zuletzt im 4. Jhrh. einer nochmaligen Recension unterworfen worden, um sie in Uebereinstimmung mit der LXX zu bringen; vgl. R. Duval: Anciennes littératures chret. II, 32 ff. Nach Kaulen, Einl. in die hlg. Schrift" 124 ist die Peschito des A. T. bereits im Laufe des 1. Jhrhts. nach Chr. entstanden. „Von der syrischen Uebersetzung haben wir sehr alte Handschriften bis ins 5. Jhrh. und ausserdem in den Citaten des Aphraates und Ephrem ein reiches Material zur Controlle aus dem 4. Jhrh." „Von hervorragender Bedeutung ist die Peschito namentlich für die Geschichte der Exegese" (H. Cornill, Einl. i. A. T.[4] 342). In 1, 10 hat nun der syr. Text folgende Namen: מהימנא, בזתא, רחבונא, בגתא, אגבותא, תרש, זתר, ברכש (bezw. כרכש). Sämmtliche acht Namen des syr. Textes sind aus dem massoret. entnommen, nur dass der erste Name zu dem fast gleichklingenden syrischen Wort מהימנא „Eunuch" umgewandelt ist, und in zwei Namen Umstellung von Konsonanten stattgefunden hat (אגבותא, רחבונא). Die letztere Form ist in Anlehnung an die griech. Γαβοῦθας entstanden. Der überzählige תרש, der in H. an anderen Stellen vorkommt, ist durch Einfluss der LXX (Θάρρα) hier hineingesetzt. Die Namen in 1, 14 lauten: כרנשי (oder ברנשי), אשתר, ארמת, רמוס, תרשיש, מסריא, מעוכן. Im ersten, vierten und sechsten Namen liegt ebenfalls Consonantenumstellung vor, ausserdem ist im 6-ten י aus נ corrumpiert. Der dritte setzt das hebr. ארמתא voraus, da im syr. ד sehr häufig zu ר verschrieben wird. Im 2. Namen ist א vorgeschlagen. Das ע im 7-ten Namen ist aus מ entstanden, um ihn dem griech. Μουχαῖον anzupassen.

Auch Origenes der c. 230 nach Chr. die Hexapla verfasste, bietet ein willkommenes Zeugnis für das hohe Alter des massoret. Textes. (F. Field: Origenis Hexapla, Buch Esther enthalten in Bd. I, 793—806). Er überliefert uns folgende Namen in 1, 10: Μαουμάν, Ζαβαθά (Var. Βαζάν) Ἀρβωνά, Βαγαθάν, Ἀβαγαθά, Ζαράθ, Ἀχαρβάς. Die Varianten Ζαβαθά und Βαζάν setzen die ursprüngliche Form Βαζαθά voraus. Ebenfalls durch Silbenumstellung ist Ζαράθ aus H. זתר entstanden. Ἀχαρβάς ist aus כרכם verlesen, denn כ ist häufig nicht von ב zu unterscheiden. Die Eigennamen des Hieronymus der c. 400 nach Chr. lebte, sind sämmtlich correct. 1, 10. Mauman, Bazatha, Harbona, Bagatha, Abgatha, Zethar, Charchas; 1, 14: Charsena, Sethar, Admatha, Tharsis, Mares, Marsana, Mamuchan. Also ist die Theorie Jahns, dass infolge des Fehlens der Eigennamen bei Lucian und Josephos diese in LXX erst nach dem Zeitalter Lucians eingeschoben seien, woraus dann der hebr. Text seine Eigennamen genommen hätte, völlig haltlos. Dass die LXX-Namen in 1, 10 u. 14 ursprünglich mit denen des hebr. Textes übereinstimmten, wird im folgenden nachgewiesen werden. Nun fragt es sich, in welchen von den beiden Texten sind diese Namen corrumpiert, hat überhaupt die LXX von vornherein die Präjudiz der correcten Ueberlieferung von Apellativen für sich? Wie lässt es sich ferner bestimmen, welche von den so vielen Varianten, die die LXX bei den Eigennamen aufweist, die ursprüngliche ist? Jahn berührt gar nicht diese Grundfragen, sondern für jede griech. Variante hat er ohne weiteres auch eine entsprechende hebräische construiert, ohne einmal in dieser Hinsicht auch die armenische Bibel, die ja im Anfang des 5. Jhrhts. entstanden ist, und auf die LXX zurückgeht, oder die Vetus latina, die die älteste latein. Uebersetzung der LXX bildet und nach der allgemeinen Annahme im 2. Jhrh. nach Chr. verfasst ist, oder Josephus zu Rate zu ziehen. Die äthiopische Bibelübersetzung hat, da sie sehr jung ist, keinen Wert für die Reconstruction des LXX-Textes. Der Vollständigkeit halber führe ich bei der Untersuchung der Personennamen auch die äthiop. Form an. Herr Privatdozent Dr. Horovitz war so freundlich, mir diese Eigennamen aus dem noch unedierten äthiop. Estherbuch (Ms. II. 7. Frankfurt a. M., beschrieben von L. Goldschmiedt: D. abess. Handschr., S. 20) auszuziehen. Jeder, der sich etwas gründlich mit der LXX beschäftigt hat, muss zur Ueberzeugung

gelangen. dass daselbst die hebräischen Namen im Allgemeinen furchtbar schlecht überliefert sind.

Die LXX-Namen weisen viele Fehler auf, welche beruhen:

a) Auf Verlesung der hebr. Buchstaben, z. B. Χορραῖος Gen. 34, 2; Jos. 9, 13 = חוי; Φειδών Jos. 10, 3 = פראם; Δαμᾶ neben Ῥαμα Jes. 40, 1 = רמה; Ζάβρι Jos. 7, 1 זבדי, dagegen Ζαβδεί I Chr. 8, 19; 27, 27; Καναία neben Βαναίας I Chr. 11, 22 = בניה; Φόγωρ Gen. 36, 39 = פעו; Ζοόβ = והב; Βισγά פסגה; Βαθούρα = פתורה;

b) auf Gräcisierung z. B. Φόρος neben Φάρες = פרעש; טלמן = Neh. 7, 45 Τελαμών, dagegen II Es. 2, 42 Τελμών, Neh. 12, 25 Τηλμών, I Chr. 9, 17 Τελμάν, Ταμμάμ; Μακράν, II Sam. 15, 17 = מרחק; Ἰάσον Jos. 19, 3 = עצם;

c) auf Consonantenumstellung z. B. χοβώρ, χόβωλ Gen. 46, 21 = בכר, Joseph. Βαχάρης; Κάλαχ, Χάλακ, Χάλαχ Gen. 10, 11 = כלח; Χαάζ I Chr. 8, 35. 36; 9, 42 = אחז neben sonstigen Ἄχαζ; Φενεδδώρ, Φενναεδδώρ neben Ναφεδδώρ Jos. 12, 23 = נפת דור; Φασμά, Μασφά Jos. 15, 38 = מצפה, dagegen Jos. 11, 3; Jes. 40, 8 Μασσηφά, Μασηφάθ, Μασσῆφαθ, I Sam. 7, 6 Μασηφάτ; Ταναχί Nu. 26, 35 = תחני; Ἀρσών neben Ἐσρών, Ἐσρώμ I Chr. 2, 5; 4, 1; 5, 3 = חצרון; Μάζωρ neben Μῆρως Jud. 5, 23 = מרוז; Ζακχόν aus *Ζακγόν I Chr. 28, 11 = גנזך; Θαβδαρηνοί I Chr. 5, 26 = דתבריא; Οὐλαιμαδαράχ, Οὐλαιμαδαχάρ, Οὐλαιμαβαδάχ Jes. 52, 31 = אויל מרדך;

d) auf Anähnlichung eines sonst unbelegten Namens an einen bekannten z. B. Ἄβεισα = [1]) אבישי, [2]) אבישג; Χεττατος = [1]) נתי I Reg. 21, 19; I Chr. 13, 13; = [2]) חתי Gen. 25, 9; 26, 34; 36, 2. In Anlehnung an Φουά = פואה entstand Φουεί = פוני Nu. 26, 23. פלוני I Chr. 11, 29 = Φαλλωνί, dagegen I Chr. 27, 10 = Φαλλούς, letzteres aber ist die Transscription von פלו Gen. 46, 9; Nu. 26, 5. 5. In Anlehnung an Χολδαί = חלדי entstand Χολθεί = כרתי I Sam. 30, 14; II Sam. 20, 7, daneben Χερηθεί, Χορεθθεί, Χερεθθεί, Χελεθθεί. Durch Einfluss von Ζάκχαν, Ζάκχου (= זכי) ist גנזך zu Ζάκχον geworden I Chr. 28, 11, nachdem Silbenumstellung stattgefunden hatte. Χόβωρ = [1]) חבר Gen. 46, 17 = [2]) בכר Gen. 46, 21, Joseph. richtig Βαχάρης; Ἀμινάδαβ = [1]) עמינדב, [2]) אבינדב, in Anlehnung an diesen häufig belegten Namen ist אביחיל Esth. 2, 15 ebenfalls Ἀμινάδαβ. Ἀβιγαια = [1]) אביגיל, [2]) אביחיל, daneben Ἀβιχαίλ;

e) auf Assimilation eines Consonanten an den folgenden oder vorhergehenden, z. B. χοδολλογόμορ = כדרלעמר; Ναφεδδώρ aus *Ναφεθδώρ = נפת דור Φασθμῶαβ neben Φααβμῶαβ Neh. 3, 11 = פחת מואב. Σαμραμεί, Σαμβραμεί = שמרני; Τελμάν neben Ταμμάμ I Chr. 9, 17 = טלמן;

f) auf Auslassung eines Consonanten oder einer gleichlautenden Silbe, z. B. Φαρφαρά neben Φαρφά II Reg. 5, 12 = פרפר; Φαρισίν, Φαρασατν neben Φαριείν I Chr. 17, 11 פרצים; Μαργανάσσαρ aus *Ναργανσαράσαρ = נרגל שראצר; Χουσαρσαθαΐμ Jud. 3, 8 = כושן רשעתים; Μάβσαρ neben Μάζαρ I Chr. 1, 53 = מבצר; Μασέκκα = משרקה; Gen. 36, 36; I Chr. 1, 47; Ἄρων neben Ἄρσων, Ἔσρωμ I Chr. 2, 5; 4, 1; 5, 3 = חצרון; Ζοβαβέλ Zach. 4, 6 neben Ζοροβαβέλ = זרבבל; Ἰαρίηλ Jos. 15, 56 = יזרעאל; dagegen Jos. 19, 18; Ἰάρηλ, Ἰεζραήλ;

g) auf Verschreibung eines oder mehrerer Consonanten, z. B. Ἀβιγαία = אביגיל; Ἀβείχαία neben Ἀβιχαΐλ = אביחיל; Χορδατοι neben Χορδατα = חרי; Χόδδαν, Χάλδα neben Χόδδαδ = חדד Gen. 25, 15; Χόβωλ neben Χοβώρ Gen. 46, 21 = בכר Joseph. Βαχάρης; Χηζείν I Chr. 24, 14 = חזיר; Χετγατος neben Χεττατος Gen. 25, 9; 26, 34; 36, 2 = חתי; Χεζράθ neben Χένερεθ I Reg. 15 20 = כנרות; Χάφ neben Χάμ Gen. 6, 1 = חם Joseph. Χαμᾶς. Χασλωνιείμ I Chr. 1, 12 aus *Χασλωχιείμ, dagegen Gen. 10, 14 Χασμωνιείμ = כסלחים, Joseph. Χεσλοιμός; Χασείρ Jos. 15, 30 = כסיל; Χαραααθαλάν Esr. 2, 59; Neh. 7, 61 = כרוב אדן. Χάββα, Χάβρα Jos. 15, 40 = ככון; Ὠβήθ neben Ὠβήθ II Esr. 8, 6 = עבד; Ἐλζαβάδ neben Ἐλιζαβάθ I Chr. 26, 7 = אלזבד; Φοῦθ neben Φοῦδ, Φοῦτ Gen. 10, 6; I Chr. 1, 8. Φάλλουδ neben Φαλλούς, Φάλλου Gen. 46, 9; Nu. 26, 5. 8. Φάλεκ, Joseph. Φάλεγος = פלג, nur I Chr. 1, 25 Φάλεγ, Φάλεχ. Φααθμῶαβ neben Φαάδμῶαβ, Φααβμῶαβ, Φαλαβμῶαβ = פחת מואב; Ἰωζαβάδ neben Ἰωζαβαθ = יוזבד I Chr. 12, 20; Γασβαρηνός II Esr. 1, 8 = גזבר; Θαγλαθφαλνασάρ neben Θαγναφαμασάρ I Chr. 5, 26 = תגלת פלנסר; Ἀσαρθαθά II Esr. 4, 7; 7, 7 Σάρθαθα II Es. 7, 21 = ארתחשסתא; Ἐλθωδάδ, Ἐλθουδάδ Jos. 15, 30; 19, 4 = אלתולד; Ἀρνά Jes. 20, 1 = סרגון; Ζάκ I Chr. 8, 35 neben sonstigem Ἀχαζ = אחז; Μακελλά neben Μακενία I Chr. 15, 16 = מקניהו; Κενάθ neben Ἀνάθ Jud. 5, 6 = ענת, Joseph. Ἄναθος; Κανθάν neben Κανά Jud. 19, 28 = קנה; Ἀράδ Jud. 10, 6 = ארם; Λαββών, Ἀββων Jud. 12, 13 = עבדון; Κασθεήλ Jos. 15, 21 = קבצאל, Luc.

Καβσηλ; Μαραθχαῖος Esr. 2, 2 neben sonstigen Μαρδοχαῖος = מרדכי; Βαίδαβα neben Μαίδαβα I Chr. 19, 7 = מידבא; Μασεμάθ, Μασεμμάθ, Μασεθμάθ, Μασεθμάν, Βασεμμάθ, Βασεμάθ, Βασενεμάθ Gen. 26, 34; 36, 2 = בשמת; Βασελλάν, Luc. Μισαλά Jos. 21, 30 = משאל; Βισώρ Jos. 13, 17 = מישור; Βασηδώθ Jos. 15, 39 = בצקת; Λέβ Jos. 19, 29 = חבל; Φαλλούδ, Φαλλούς Gen. 46, 9 = פלוא; Βαιαλά I Chr. 7, 37 = בארה. Ὄολει aus *Χολει = חלי.

Alle diese Fehlerquellen lassen sich auch bei den Eigennamen des griechischen Estherbuches nachweisen.

Nach Jahn soll das griech. Buch Esther hierin eine Ausnahme bilden. Untersuchen wir, ob ihm der Beweis hiefür gelungen ist. Auf Jahns Annahme, dass die Eigennamen des hebr. Textes in 1, 10 u. 14 aus der LXX genommen seien, beruhen folgende Erklärungen: „Aus Βαζεα konnte nach der griechischen Aussprache des Ζητα leicht בזתא des H. entstehen" (p. 6). Doch ist gr. ζ nie = hebr. זת, Jahn hätte hier nur S. Krauss, Griech. Lehnwörter im Talmud, nachsehen sollen, dann hätte er diesen Satz nicht ausgesprochen. In p. 7 hat Jahn bereits vergessen, dass er diesen hebr. Namen aus dem Griech. erklärt habe, denn er sagt: „das persische בזתא des H. ist von np. **besteh** „gebunden" abgeleitet", was, abgesehen davon, dass dieses keinen Sinn giebt, schon deswegen unmöglich ist, weil hebr. ז nie = pers. s, sondern = pers. j, z, ž ist. „Mit Aenderung eines Buchstaben scheint H. בגתא aus בזתא gebildet zu haben". „Das אבגתא ist mit בגתא wohl ursprünglich identisch" (p. 7). Dagegen sei der offenbar mit בגתא zusammenhängende Namen in 2, 21: בגתנא aus „Γαβαθα durch Umstellung von γ und β" entstanden (p. 20). Und in p. 45 scheint Jahn diese Erklärung zurückzuziehen, da dort nach ihm בגתן dem Βουγαθας der LXX entspricht. Aus Μαλησεαρ wäre מרסנא geworden (p. 9), „ferner ist מרס ziemlich durchsichtig aus מרסנא zurechtgemacht" (p. 8), trotzdem es grade hier ganz klar ist, dass aus מרס und dem obigen בגתא durch Herantritt eines Suffixes na מרסנא und בגתנא gebildet sind, was gerade dem Persischen eigenthümlich ist. „Aus Ἀρκεσαῖος wurde כרשנא corrumpiert" (p. 9). „חרבונא ist aus Οαρεβωα entstanden" (p. 6). „In 1, 14 ist es ziemlich durchsichtig, wie H. die in LXX fehlenden 4 Namen fabriciert hat, denn offenbar gehört ארמת תרשיש zusammen, und statt שתר hat wohl ursprünglich שר in Text gestanden, aus welchem, entsprechend dem זתר in 1, 10 שתר gemacht wurde, um einen Eigennamen zu ge-

winnen; aus demselben Grunde wurde ארמת zu ארמתא" (p. 8). Also zunächst soll ein unsinniges ארמת תרשיש „Erdboden von Taršiš" in den Text gesetzt sein, dann sollen die jüdischen Schriftgelehrten, trotzdem sie damals ausgezeichnet hebräisch und aramäisch kannten, aus dem stat. constr. ארמת ein grammatisch unmögliches ארמתא gebildet haben. Und dass שתר aus שר entstanden sein soll, ist unglaublich. Wie einfach sind diese Namen aus dem persischen zu erklären. Letzteres ist = ap. šaiθra, av. šoiθra, was auch in dem zusammengesetzten persischen Namen שתרבוזני Esr. 5, 3. 6; 6, 6. 13 vorkommt (vgl. Ar. i. A. T. p. 53 u. 92). ארמתא dagegen ist aus altiran. *adamata „der Unbezwingbare", gr. ἀδάματος, Ἀδαμάτας, ein Mannsname, entstanden. Ueber die iran. Bildung vgl. av. yazata, darĕsata, ap. hubarata, ai. darçata, yajata, brhata. Von derselben Wurzel dam „bezwingen" ist auch der griechische Mannsname Ἄδματος („der Unbezwingbare") gebildet. Einen mittelpers. Personennamen Admēt, den ich in Ar. A. T. angeführt habe, giebt es nicht, vgl. hierüber Justi, Berl. Phil. Wochenschr. 1902, p. 949. Prüfen wir nun Jahns Behauptung: „Die Ableitung der Eigennamen der LXX aus dem Semitischen ist leichter als die der Eigennamen des H. aus dem Persischen" (p. 12).

ושתי (ap. Vašti) wird von LXX ganz richtig durch Ἀστιν wiedergegeben (n tritt in LXX zuweilen an einen vokalisch auslautenden Namen, vgl. Βουγαθα neben Βουγαθαν, Φαρσανεσταν). Josephos und Origenes Οὐαστιν (ו wird zuweilen durch ου wiedergegeben). Lucian: Οὐαστειν; armenisch: Astanē. Nach Jahn ist der weibl. Name Ἀστιν aus dem hebr. Mannsnamen אשתן hervorgegangen, was unmöglich ist, denn gr. ιν ist stets = hebr. in und nie hebr. ōn.

מהומן (1, 10) (= ap. Vahumanō), im syr. Text מהימנא dessen י aus ו verschrieben ist, da dem Abschreiber das syr. מהימן „Eunuch" vorschwebte. LXX Αμάν, armenisch Aman; Origenes Μαουμάν. Vet. lat. Maosma. Aethiop.: Hamā". Jahns Beweisfür die Ursprünglichkeit des Ἀμάν ist folgender: „המן dürfte, wie ein Targum annimmt, mit dem nachher erwähnten Haman identisch sein und in LXX eingesetzt sein, um diesen zum Eunuchen zu degradieren, H. dagegen fühlte das Bedürfnis, beide zu unterscheiden und machte מהומן daraus". Dieser von Jahn erwähnte Targum ist frühestens im 7. Jhrh. nach Chr. entstanden, und ist demnach von LXX beeinflusst. Die Vet. lat. hatte noch in seiner Vor-

lage *Μαουμα, woraus sehr leicht Maosma corrumpiert werden konnte.

(1, 10) בוזתא (ap. *Vijita), syr. בוזתא, LXX Μαζάν, Βαζεα, Βαζαν; armen. Bazan; Origenes Ζαβαθα neben Βαζαν; Hieron. Bazatha; Aethiop Bāzan. Nach Jahn ist Μαζαν = hebr. מעזיה, was aber unmöglich ist, denn die hebr. Endung יה — wird in LXX durch ια, εια wiedergegeben, und nie durch αν bezw. εα, vgl. זבריה = Ζαβάδια, שרביה = Σαράβια, בריה = Βάδαια, מעשיה Μαάσεια, מעריה = Μαάδιας, אליה = Ἔλεια, ידיה = Ἴδια, מלכיה = Μέλχεια, Μέλχια, אוריה = Οὔρεια, Οὔρια. Ebenso umschreibt LXX den hebr. Namen מעזיה, den Jahn citiert, ganz richtig durch Μαάζεια, Lucian: Μαάζιας. Die Variante Βαζεα denkt sich Jahn aus *בעזיה entstanden. Abgesehen davon, dass es kein semitisches *בעזיה giebt, so wäre es schon wegen des εα nicht damit zu identifizieren. Dagegen wird die alte Form Βάζαν, die auch der armen. Text hat, und die, wie das Ζαβαθά des Origenes beweist, auf ursprüngliches *Βαζαθά zurückgeht, von Jahn der Erwähnung nicht für würdig gehalten. Durch Consonantenumstellung und Vorschlag von A ist Ἀβαταζά (1, 10) aus בוזתא entstanden. Das A ist von dem ihm vorausgehenden אבגתא hergenommen.

(1, 10) חרבונא. Da ח stets einem altiran. χ entspricht, so kann es nicht mit av. kahrpuna identifiziert werden, was ich in Ar. i. A. T. p. 46 gethan habe, sondern geht auf altiran *χarabuna („einen Fels zum Fundament habend") zurück. Gerade ap. χara, np. χar kommt häufig als erstes Glied in zusammengesetzten Personennamen vor, vgl. Χαράσπης, Χάρδεις, Χαραξηνός, Χαραχuruh; ebenso kommt buna = np. bundād als letztes Glied in Personennamen vor, vgl. Dādbundād, Farrābundād, Mihrbundād. Im syr. Text steht für חרבונא der Name רחבונא. Hier fand Umstellung eines Consonanten statt, wie in syr. כרנשי = hebr. כרשנא (1, 14) oder syr. רמום = hebr. מרם (1, 14). In LXX steht dafür Ὀαρεβῶα daneben die Variante Θαρρά und in 7, 9 Χαρμονά, Βουγαθάν, Βουγαθά, Βουγαζάν; Lucian hat in 7, 9 Ἀγαθάς, Var. Γοβουθάς, und Josephos Σαβουχαδάς. Die armen. Bibel hat in 1, 10 Thara, in 7, 9 Bughathan, ebenso äthiop. 1, 10 Tārā 7, 9: Bugātān; Origenes Ἀρβωνά (Θαρρά); Vet. lat. Arbona (Narbona), 7, 9 Buzatas. Hieronymus: Harbona. Das Ὀαρεβῶα, bezw. Χαρμονά ist nun deutlich aus dem hebr. חרבונא entstellt, hebr. Anlaut ח ist zuweilen = zu gr. ο corrumpiert, vgl. חלי = Ὀολεί. Θαρρά dagegen ist hebr. תרש,

der in 2, 21 u. 6, 2 und im apokr. Esther 1, 13 vorkommt, wo sich auch die Varianten Θαρράς, Θαράς finden. Das Βουγαθάν in 7, 9 hat ursprünglich für hebr. בגתא (1, 10) gestanden. Hieraus ist durch Silbenumstellung die Lucianische Form Γαβουθας hervorgegangen, während Ἄγαθας ein echt griechischer Name ist. Nach Analogie der vielen asiatischen Eigennamen, die im Griechischen erhalten sind und mit Σα gebildet sind, hat Josephos aus Βούγαθα ein Σαβούχαδας gemacht. Nach Jahn setzt das Θαρρά, Θαράς entweder ein hebr. תרח oder ein תרע voraus, das nun im hebr. zu תרש entstellt sei. Dass aber Θαράς die genaueste Transscription von H. תרש ist, will Jahn nicht sehen. Woher Ὀαρεβῶα, Βουγαθά, Βουγαθάν, Βουγαζάν, Ἄγαθας kommen mag, verrät uns Jahn nicht, dagegen sollen Lucians Γαβουθάς aus hebr. *גבהותיה und Josephos' Σαβούχαδας aus *זבוד הדד entstanden sein, was lautlich unmöglich ist, denn hätten diese hebr. Formen existiert, so wären daraus nur Ζαβουθεία bezw. Ζαβουθία und Ζαβουδαδάδ bezw. Σαβουδάδ geworden. Uebrigens woher soll Lucian dieses sogenannte hebr. Wort genommen haben, hat er es selbst fabriciert?

1, 10 בגתא (= ap. *Vigāta), syr. בגתא, LXX Βωραζή, Βωράζ, Βαραζί. Auf den masoretischen Namen gehen dagegen zurück Γαβαθά (wo Consonantenumstellung vorliegt) im apokr. Esth. 1, 13 und Βουγαθά 7, 9. Origenes: Βαγαθά (Βαραζί); armenisch. Burazē; äthiop.: Bulāze; Hieronymus. Bagatha. Βωραζή entspricht nach Jahn einem aram. *בר רזי, bezw. hebr. *בן רזי „Sohn der Abmagerung". Abgesehen davon, dass ein „Sohn der Abmagerung" als Eigenname nirgends zu belegen ist, so ist es auch lautlich unmöglich, denn dieses hätte nur zu Βαρραζι bezw. Βενραζι werden können, während gr. ω nur auf ein hebr. ō zurückgeht. Zwar verweist Jahn auf das punische Bomilkar, das nach ihm aus Ben Melkart entstanden sein soll. Doch vgl. Nieses Artikel in der neuesten Auflage der Realencyclopädie von Pauly, nach welchem die bessere Lesart Βοδμίλκας ist die für ursprüngliches Bodmelkart steht.

(1, 10) אבגתא (= ap. Avagāta), Origenes: Ἀβαγαθά, syr. אגבותא ist durch Angleichung an die griech. Form Γαβουθάς (7, 9) entstanden; LXX Ζαθολθά, Ζηβαθαθά, letztere Form kann aus *Ζηβαγαθά entstellt sein; indem die anlautende Conjunction ו im massoretischen Namen als ז gelesen wurde (vgl. וחב = LXX Ζοοβ), ist so dieser griech. Name

hervorgegangen. Vet. lat. Abathan (Nabattha), hier ist die vorletzte Silbe ga ausgefallen. Im Armen. fehlt dieser Name; äthiop. Za Tewelta; Hieronymus: Abgatha. Da hier Jahn mit diesen griech. Namen nichts anfangen kann, so sagt er, beide Formen wären aus *זְבַד אֵלֶת corrumpiert, wobei אלת die bekannte Göttin der Palmyrener ist und „ב ohne Dageš konnte leicht schwinden". Schade, dass es sonst kein einziges Beispiel giebt, wo ב geschwunden ist, es wird vielmehr immer durch β wiedergegeben, vgl. שַׁרְבִיָה = Ζαραβιά. Und dass hebr. א = gr. ο ist, kommt sonst auch nicht vor.

(1, 10) זֶתַר (= ap. *Jaitar), syr. זתר; in Origenes Ζαράθ liegt Silbenumstellung vor. LXX: Ἀβαταζά, was durch Silbenumstellung auf den bereits oben besprochenen בוזתא zurückgeht (siehe dort). In Vet. lat. Zathi (Azatai) ist die Schlusssilbe corrumpiert. Im Armen. fehlt dieser Name. Im Aethiop. ist die ursprüngl. Schlusssilbe an den Anfang gestellt. Zaabutō, was durch das vorhergehende Za Tewelta und durch die vielen mit Za beginnenden äthiop. Namen beeinflusst ist. Hieronymus: Zethar. Nach Jahn soll Ἀβαταζά auf *אב התוא „Vater der Abreissung" zurückgehen, was keinen Sinn giebt.

(1, 10) כַּרְכַּס (= altiran. Karkāsa); syr. כרכש (bezw. ברבש); LXX Θαραβά, Θαβάζ, Θαβάς. Erste Form ist aus χαραβάς verschrieben, und dieses ist aus dem massoretischen Texte durch Verlesung entstanden, da כ häufig von ב kaum zu unterscheiden ist. Origenes hat wirklich Ἀχαρβας. Hier ist 'A vorgeschlagen, wie in LXX Ἀβαταζά. Im Armenischen steht Tharabba, äthiop. Tārābā; Hieronymus Charchas. Nach Jahn geht Θαραβά auf syr. תרבא „Fettigkeit" zurück, dagegen »sind die Varianten aus der Form mit dem femin. ת corrumpiert". Wie ein männlicher Personenname die weibliche Endung haben sollte, ist allerdings unbegreiflich, und wie aus *תרבתא ein griech Θαβάζ, Θαβάς entstehen sollte, ist noch merkwürdiger, da ζ nie = fem. ת ist. Doch erinnere man sich, dass nach Jahn diese LXX-Namen nach dem Zeitalter Lucians, also von christlichen Theologen erdichtet seien, und jenen sind ja, da sie das Syrische wohl schlecht verstanden, solche Fehler zu verzeihen.

1, 14. כַּרְשְׁנָא (= ap. Karasna), syr. כרנשי (oder ברנשי). Ueber die Consonantenumstellung vgl. unter חַרְבוֹנָא; LXX: Ἀρκεσάτος, Ἀρκέσαος. Diese Form ist durch Gräcisierung aus der massoretischen entstanden, man vgl. die griech. Namen

Αρκέσας, 'Αρκεσίας, 'Αρκεσεῖα, 'Αρκέσιος, Ἄρκεσος, 'Αρκεσίων. Dass dieser LXX-Name auf כרשנא zurückgeht, beweist auch die armenische Form Arkhinsēos, aus *Ἀρκενσαῖος, wo noch alle Laute vorhanden sind (allerdings umgestellt). Origenes: Χαρσανά ('Αρχεσαῖος); Vet. lat. Mardochaeus. Aethiop. Arqiseyos. Hieronymus: Charsena. Für Jahn, der die armenische Form nicht kennt, ist 'Αρκεσαῖος die ursprüngliche, die eine „Afal-Form von רכש mit dem Jahvenamen" sei, trotzdem eine solche Eigennamenbildung im Hebr. nicht existiert.

1, 14. שתר (= altiran. Saiθra); syr. אשתר; LXX Σαρσαθαῖος, Σαρεσθαῖος, Σαρέσθεος; Vet. lat. Soratha geht auf LXX *Σαραθά zurück, das durch Silbenumstellung aus dem Hebr. gebildet ist. Ganz corrumpiert ist hieraus die armen. Form Arnatheu. Origenes Σαθάρ; Hieronymus Sethar; äthiop. Sāresteyos. Das griech. Σαρσαθαῖος ist eine Analogiebildung nach dem bereits vorhandenen LXX-Namen Σαρσαθά II Esr. 15, 14 was aus ארתחשסתא corrumpiert ist. Für Jahn dagegen wird Σαρσαθαῖος dadurch als hebr. Name erwiesen, dass Σαρασάδαι, Judith 8, 1, unter den Vorfahren der Judith erwähnt wird, „dies könnte שר חסד יה gedeutet werden". Also Σαρσαθαῖος = Σαρασαδαί. Dass aber ein hebr. ד nie = gr. θ ist, darüber macht sich Jahn keine Sorgen. Man vgl. nur folgende Beispiele: אלזבד = 'Ελεζαβάδ, אלעד = 'Ελεάδ; אלדד = 'Ελδάδ; חלד = 'Ελάδ, Lucian 'Αλάδ; אלמודד = 'Ελμωδάδ; סרד = 'Εσρέδ; דוד = Δαυίδ.

1, 14: מרסנא (ap. *Marsana), Origenes Marsana; syr. מסריא (aus dem massoret. מרס entstanden, was bereits oben auseinandergesetzt ist); LXX Μαλησεάρ, Μαλισεάρ, dessen λ aus ρ verschrieben ist, wie in I Chr. 7, 37 Βαιαίλα = בארה; Im armen. Text steht Malisear, Vet. lat. Malesar, äthiop. Mālēsēār; Hieronymus: Marsana. Nach Jahn ist Μαλησεάρ = hebr. מלא סער „voll Sturm", was gar keinen Sinn giebt.

1, 14: ממוכן Var. מומכן (= ap. *Mumukāna); Origenes: Μαμουχαν; syr. מעוכן ist durch Anlehnung an die griech. Form umgestaltet. LXX Μαμουχαῖος, Μουχαῖος, Lucian: Βουγαῖος, Μουγαῖος; Vet. lat. Mucheas; im armen. Text steht Omikheus. (Vor anlautenden Nasalen und Liquiden wird im armen. häufig ein Vokal vorgeschlagen). Hieronymus: Mamuchan. Da Μαμουχαῖος ursprünglich mit dem massoretischen Namen identisch sein könnte, so wird er von Jahn

übergangen, dagegen vermutet Jahn für das ungefährliche Μουχαῖος, dass es „der Magier", (ap. M a g u) sei. „Lucian hat dafür Βουγαῖας, welches mit Μουχαῖος wohl identisch ist; der Hebräer scheint es falsch als Eigenname zu fassen. Es hat viel für sich, dass die Eigennamen in 1, 14 erst später eingesetzt sind". Schade nur, dass ap. m a g u weder zu gr. Μουχαῖος, Βουγαῖος, Μουγαῖος, noch zu hebr. *מוגי, מוחי werden kann. Das altpersische M a g u kommt im A. T. ganz richtig als מג und im griechischen als Μάγοι vor.

הגי (altiran. *H u g ā), 2, 3. 8. 15. Dieser ist Oberaufseher des königl. Frauenhauses, während שעשגז (altiran.*S a š k u š, av. š a š k u š-t ĕ m a) der Oberaufseher über die Kebsfrauen des Königs ist, welche nach 2, 16 das „zweite Frauenhaus" bewohnen. Nun hat LXX statt der beiden Oberaufseher nur einen, nämlich Γαΐ. Hieraus folgt für Jahn, dass in אל בית הנשים השני (2, 14), was die LXX wörtlich übersetzt εἰς τὸν γυναικῶνα τὸν δεύτερον = Vet. lat. in m u l i e b r i s e c u n d o, das השני und das griech. δεύτερον secundär sei, denn „dieses ist aus H. später auch in LXX eingesetzt, zu welcher es gar nicht passt, weil nach ihr Γαὶ auch Aufseher dieses Hauses ist". Also hier nimmt Jahn einen Einfluss des secundären hebr. Textes auf den primären griech. Text an. Für הגי steht im syrischen Text הגי, dagegen für שעשגז das corrumpierte שנגשגשיר. Origenes hat beide Namen Γαὶ (Γωγαῖος) und Σασαγάζ. Die Vet. lat. hat für beide nur O g g e u s, womit das Armenische übereinstimmt. Ovga, Ovgeay; (arm. ov = gr. ω); Hieronymus: Egeus, Susagaz, äthiop. G ā y; dem griech. Γαι liegt, was aus dem Armen. und der Vet. lat. hervorgeht, ein älteres Ωγαῖος vor, was bei Origenes zu Γωγαῖος wurde. Diesem liegt offenbar das הגי zugrunde, wobei das anlautende ה zum Spiritus asper werden musste, der in den ältesten Handschriften häufig unbezeichnet blieb. Und der Vocal o scheint in diesem Eigennamen der ursprünglichere zu sein, da er auf ap. u zurückgeht. Jahn aber vergleicht zu Γαΐ den hebr. Eigennamen גיחזי, was ganz unmöglich ist. Lucian hat Γωγαῖος und Βουγαῖος, was Jahn nicht ein Mal erwähnt.

(Fortsetzung folgt).

Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift De Septenario.

Von L. Treitel.

Ein Blick auf die Philo-Literatur neuerer Zeit, an der Engländer, Franzosen und Deutsche, wenn auch nicht in gleichem Maasse beteiligt sind, zeigt, dass die Forschungsarbeit vornehmlich den Textesfragen bei Philo zu Gute gekommen. Lange genug auch hat der Text Philos trotz der glänzenden Mangey'schen Ausgabe, die ihre Vorzüge besitzt und auch behält, im Argen gelegen, und ebenso ist die Frage der Aechtheit bei dieser und jener philonischen Schrift in der Schwebe geblieben. Es ist ein unbestrittenes Verdienst der Wissenschaft, dass die Philoforschung unserer Tage gerade hier eingesetzt und so manche der hierher gehörenden textkritischen Fragen gelöst oder doch der Lösung näher gebracht hat. Insbesondere sind es die neueren handschriftlichen Funde eines Cohn und Wendland, die bewährte philologische Akribie, mit der die beiden Forscher ihre Funde nutzbar zu machen gewusst, dass wir heute schon, nachdem dieselben mit Veranstaltung einer neuen Ausgabe Philos begonnen, diese Arbeit bereits auch bis über den grössten Teil der allegorischen Schriften Philos vorgeschritten ist, von einer neuen Aera reden können, die für den Text Philos angebrochen, und in absehbarer Zeit zu erwarten steht, dass uns eine kritische Gesammtausgabe Philos in einer Vollständigkeit des Textes, des kritischen Apparats, wie wir sie bis dahin nicht gekannt, von den Genannten vorliegt und damit ein lang gehegter Wunsch der Gelehrtenwelt erfüllt ist. Dagegen ist in der Erforschung der Lehre Philos eher eine Stagnation eingetreten, genauer, über eine gewisse Einseitigkeit wie sie anfänglich der Kenntnis Philos angehaftet, ist auch unsere Zeit nicht hinausgekommen, indem im Allgemeinen, kaum mehr als die Kenntnis dessen, was die dogmatischen oder allegorisch-exegetischen und religionsgeschichtlichen Schriften Philos enthalten, selbst bei Philoforschern angetroffen wird. Ueber letzteres, das Dogmatische und Religionsgeschichtliche, soweit es Philo'n zum Gewährsmann hat, ist in neuerer Zeit durch Arbeiten, wie die Wendland's über die Therapeuten und die philon. Schrift vom „beschaulichen Leben" Conybears, des Engländers „gross ausgeführtes Werk" eine Bearbeitung von Philos De Vita Contempl. eher noch

mehr Licht verbreitet worden. Sonst aber ist es im Grossen und Ganzen bei dem geblieben, was von Gfrörers „Philo und die alexandr. Theosophie“ und Dähnes „Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilos.“ her, also Arbeiten, die heute bereits mehr als ein halbes Jahrhundert alt sind, in das wissenschaftliche Bewusstsein der Zeit eingesickert ist. Also weiss man von Philo heute das, was über seine Lehre von Gott, dem Dualismus bei der Weltschöpfung, über seine Lehre von den Mittelwesen, dem Logos bekannt geworden ist, weiss, dass er als Exeget von der Allegoristik seiner Zeit den ausschweifendsten Gebrauch gemacht, so dass man es fast als eine Kreuzigung empfindet, eine seiner allegorischen Schriften zu lesen, man weiss ferner, dass er Vermittler war zwischen Judentum und Hellenentum, aber mehr weiss man auch nicht. Monographien, auch neuere, über jüd.-alex. Religionsphilos., Capitel der „Jüdischen Geschichte“ auch bei Neueren wiederholen immer nur diesen speculativen Teil jüd.-alex. Religionsphilosophie, als ob sonst nichts bei Philo zu finden wäre; man ignorirt einfach die ganze Gruppe philonischer Schriften, die der Darlegung der mosaischen Gesetzgebung dienen. Eher schon ist Graetz von solcher Einseitigkeit frei; es wirkt fast wohlthuend zu sehen, wie dieser Forscher in dem Philo'n im III. Bd. der „Geschichte d. J.“, gewidmeten Capitel, daneben auch auf Philos Auslegung des eigentlichen mosaischen Gesetzes, seine Stellung zu Zeitfragen wie die in seinen Tagen acut gewordene Frage der Verbindlichkeit des jüdischen Religionsgesetzes, Philos Apologetik u. dgl. m. eingeht. Aber den Rahmen einer „Allgemeinen Geschichte“ nicht zu überschreiten, musste es Graetz ausser einigen gelegentlichen Belegen aus dieser Schriftengruppe, bei dem allgemeinen Urteil, dass Ph. durchaus nüchtern und besonnen das Vernünftige in der mosaischen Gesetzgebung Juden und Griechen gegenüber hervorkehrt, bewenden lassen. Mehr noch konnte es einem Z. Frankel bei seinem umfassenden, die verborgensten Quellen erspähenden Blick nicht entgehen, dass Philo eine wahre Fundgrube für Halacha und Haggada ist, wie denn bereits ihm als dem Pfadfinder in so Vielem, wo es die jüdische Wissenschaft angeht, die Entdeckung einer eigenen alexandrinischen Halacha verdankt wird, nur dass er den Gegenstand nicht weiter hat verfolgen können. Bei seiner vielseitigen literarischen Thätigkeit ist auch F. nicht viel über gelegentliche Hinweise auf Philo in Fussnoten zu

seinen sonstigen Arbeiten hinausgekommen, sieht man ab von der einen, etwas längeren Monographie desselben. „Zur Ethik des jüd.-alex. Philosophen Philo", ersch. M.-S. XVI, 26, in der doch auch manch schiefes Urteil gefällt worden und ihm auch so manches entgangen ist. Wie hätte er sonst bei Ph. die Erwähnung eines obersten Religionsprincips, wie des ואהבת את השם vermissen können, da solches in der Schrift de Vict. Offer. II, 257 M. deutlich zu lesen: Ταῦτα δέ ἐστιν ἀγαπᾶν αὐτὸν κτλ. Wie hätte er auch ohne Voreingenommenheit gegen die ganze Richtung der jüd.-alex. Schule, eben daselbst den Vorwurf gegen dieselbe erheben können, dass „die Tugend ihr nicht eine auf das Leben gerichtete höhere Thätigkeit", dass sie kalt, teilnamlos, in bequemer Selbstbeschauung sich dem Dienste tätiger Nächstenliebe entziehe. Ein unbefangenes Eingehen auf den Inhalt auch nur der einen Schrift De Sept. hätte ihn überzeugen müssen, dass diese Schule durchaus ein Doppelgesicht zeigt, dass sie neben Empfehlung der Ideale eines gottbeschaulichen Lebens, als nur für den Weisen bestimmte, doch auch eine realistische Welt- und Lebensanschauung durchaus nicht verläugnet. Frankel ist eben Philo'n doch nicht ganz gerecht geworden, daran hat ihn sein einseitig talmudistischer Standpunkt verhindert, von dem abkanzelnden Ton nicht zu reden, den er unserem Religionsphilosophen gegenüber anschlägt. Eine Zusammenstellung von Philo und der Halacha, die dann von einem seiner Schüler unternommen worden, lässt nur zu sehr den kritischen Standpunkt, jedes Eingehen auf die Geschichte, die geschichtliche Entwickelung des Gegenstandes vermissen. Mit dem Erscheinen von C. Siegfrieds „Philo v. Alexandria als Ausleger des Alten Testaments" u. a. in den 70-ger Jahren des vor. Jahrh. und ganz besonders mit J. Freudenthals tiefeindringenden „Hellenistischen Studien" ist dann wenigstens der alexandrinische Midrasch oder die Haggada bei Philo in helleres Licht gerückt worden, das Halachische, das Eigenthümliche in Auffassung und Auslegung der mosaischen Gesetzgebung und, um den Kern der Sache zu nennen, die ganze Summe religionsphilosophischer Begründung dieses Religionsgesetzes blieb nach wie vor unbeachtet, im Dunkel, das auch durch J. Bernays' kleine, nach der philologischen Seite hin glänzende Abhandlung „Philos Hypothetika", ersch. in den Monatsber. der Berl. Akad. der Wiss. 1876, nicht gemindert worden, höchstens, dass eine Summe ethischer Lebensvor-

schriften, nicht eigentlich halachischer Dinge, die dieses Fragment enthält, näher bekannt geworden ist. So ist es gekommen, dass von dem ganzen grossartigen Cultur- und Religionsprocess, der sich im Schoosse der jüd.-alex. Schule vollzogen, gegenüber dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes, von der Wandlung, welche die Gesetze und Institutionen des Mosaismus in ihr erfahren, indem durchweg eine Entschränkung, ein Abstreifen alles Nationalen mit ihnen geschehen, oder vielmehr ein Positives, der Universalismus in der Religion, aus ihnen herausgewachsen ist, bis jetzt blutwenig bekannt geworden ist. Geht auch die Wissenschaft vornehm an Tagesfragen vorüber, immerhin verschlägt es ihrer Würde nicht, einen Impuls daraus zu nehmen, die Tagesfragen wissenschaftlich zu vertiefen, und die Praxis hat es zu beklagen, wenn bei Abwehrbestrebungen gegenüber den fortgesetzt gegen das Judenthum erhobenen Anklagen, dass es die Religion des Particularismus sei, jüdischerseits immer wieder verabsäumt wird, hier Philo'n ins Feld zu führen, bei dem der ganze Universalismus der Religion bereits vorgezeichnet ist. Kurz, das ist bei Philo'n die Gedankenwelt, die noch zu erschliessen ist, wozu die nachfolgenden Blätter einen Anfang liefern wollen. Das Thema der Feste, Sabbathe, Sabbathjahr miteingerechnet, ist gewählt worden, und was damit geboten erscheint, ein näheres Eingehen auf die Philonische Schrift De Septenario als Hauptquelle, aus naheliegenden Gründen. Es hat ein actuelles Interesse für uns, speciell den jüdischen Theologen, die Ideen kennen zu lernen, die die jüd.-alex. Schule gerade mit Sabbath und Festen verband, und es ist manches dabei, was uns die Anschauungen unserer Zeit dort bereits vorgezeichnet finden lässt. Und damit zu Philo selbst!

I. Zählung der Feste.

Philo zählt zehn Feste, zum Teil unter eigenartiger Benennung. „Jeder Tag ein Festtag!“ Damit beginnt bei ihm die Zählung der Feste; er widmet dem ein eigenes Capitel. Es wird gleich weiter darauf zurückzukommen sein. Das zweite (II.) Fest ist der Sabbath, das dritte (III.) der Neumondstag, gefeiert am Tage der Conjunction von Sonne, Mond und Erde, das vierte (IV.) Passah oder Ueberschreitungsfest; das ist bei Philo nur der eine Tag der Darbringung des Passahopfers. Das V. Fest sodann ist der Omertag, genannt nach der Darbringung „der heiligen

Garbe" wie Ph. die Erstlingsgarbe nennt. Es folgt dann als VI. das Fest der ungesäuerten Brote; Fest der ungesäuerten Brote und Passah zählen für zwei Feste bei Ph., das VII. ist das Wochenfest, das VIII. das Neujahrsfest, bei Philo Ἱερουμηνία genannt; das IX. das „grosse Fasten" so heisst bei ihm das Versöhnungsfest und den Schluss als X. bildet das Hüttenfest. Ueber hier gebrauchte, abweichende Benennungen gedenke ich mich weiter unten auszusprechen, wo von den einzelnen Festen noch besonders zu reden ist.

II. In wiefern der Nomos — das Gesetz — jeden Tag als einen Festtag bezeichnet.

Philo ist sich der Sonderlichkeit solcher Theorie wohl bewusst. Um so schwunghafter leitet er das Capitel mit der Bemerkung ein: Jeden Tag des Lebens stempelt das Gesetz zum Fest, wenn es schuldloses Leben ist, der Mensch in Uebereinstimmung mit der Natur und ihren Gesetzen sich befindet. Ja, fährt er fort: „herrschte nicht das Laster in der Welt und behielten die sittlichen Mächte die Oberhand, das Leben wäre von Anfang bis Ende nur ein langer, ununterbrochener Festtag", und weiter unten: „wären die Menschen alle, wie die Natur es will, ohne Fehltritt, ohne Schuld, sie liebten weises Thun, liessen sich durch nichts in der Welt beherrschen, als nur durch das Gute, dieses um seiner selbst willen liebend, die Menschenwohnungen müssten voll Glückseligkeit sein, es gäbe keine Trauer, keine Furcht, kein Augenblick wäre ohne Heiterkeit, der ganze Jahreskreis müsste nur ein Fest sein", (in der Mangey'schen Ausg. II. 278 ff. bei Tischendorf Philonea u. u. c. IX.)[1]). Dass dies schwärmerische Begeisterung und eine noch schwärmerischere Ausmalung des Tugend- und Glückseligkeitsideals ist, wie man es vielfach bei griechischen Philosophen liest, erkennt man auf den ersten Blick, man fragt sich verwundert auch, wie Philo dazu kommt, dieses Fest zu nennen, es gar zu den

[1]) Ich citire, wie allgemein üblich, nach der Ausg. Mangey Tom. I. u. II. bei Büchern, für die bereits die Ausg. Cohn-Wendland zur Verfügung steht, nach dieser; daneben auch, wo Nachweis nach Paragraphen-Einteilung angezeigt erscheint, nach der Richter'schen Ausg., für De Sept. speciell nach Tischendorf's Ausg., die statt des in den bishergen Ausgaben arg verstümmelten Textes zum ersten Mal einen vollständigen Text bietet, indem sie den cod. Laurent. — nach Cohn eine der glaubwürdigsten Handsch. — zum Abdruck bringt.

religiösen Festen zu zählen. In der That ist es auch nichts anderes als griechische Zeitphilosophie, der Philo seine Theorie von Tugend- und Glückseligkeitsideal entnommen, es ist die Glückseligkeitslehre nacharistotelischer Philosophie, speciell des bei Philo in Betracht kommenden Stoicismus, mit seiner starken Betonung des Rechts des Individuums gegen Platos Lehre vom Staat, die Philo hier auf jüdisches Lehrgebiet übertragen, es ist das Bild des griechischen Weisen, wie jeder Zug in der mit behaglicher Breite gegebenen Ausmalung zeigt. Wir hätten somit hier ein besonders instructives Beispiel von Syncretismus der jüd.-alex. Schule, die Judentum und Hellenentum zu einem verschmilzt, zu dem die griechische Philosophie als Philos geistige Nährmutter den Inhalt, das Judenthum als sein Nährvater, wenn man so sagen darf, bloss den Namen hergegeben. „Aber" fährt dann Ph. wie im Selbsteinwurf fort, „die Glückseligkeit des Weisen ist doch keine absolute, er bleibt, so sehr er auch der Sphäre bürgerlicher Treibens sich entrückt hat, dem Naturgesetz mit seinen zahlreichen Störungen und Trübungen geistigen Wohlbefindens doch unterworfen: das wahre Fest, die wahre Festfreude", schliesst Ph. diesen Passus, ist zu hoch für den Menschen. „Die Feste sind Gottes, er nur ist's, der wahrhaft Feste feiert; „wie er Levit. 23. 2 auslegt, und er hat damit seine ganze bisherige Theorie vom Fest selber ad absurdum geführt, was er bis dahin als Fest ausgemalt, ist nur uneigentlich Fest zu nennen. Philo gelangt nun erst auf realen Boden und geht damit zur Darstellung der eigentlichen religiösen Feste über, wie im nächstfolgenden Capitel. Denn Philo weiss recht wohl, was die Attribute eines wirklichen Festes im Judenthum sind. Er hat sich darüber in der kleinen Schrift „das Korbfest" als Anhang zu De Sept. bei Tischendorf XXXII ausgesprochen. „Es gehört dazu" sagt er daselbst, „dass die ganze Gemeinde es als Fest feiere, sodann, dass eine Opfergabe auf den Altar gebracht werde, und endlich, dass die Anzahl der Tage, wie lange ein Fest dauert, bestimmt sei. Das sind durchgehends zutreffende Definitionen.

Ich kann dieses Capitel nicht verlassen, ohne im Vorbeigehen einen Irrthum Conybeares, des neuesten Herausgebers von Philo's de Vita Contempl. bezüglich der Auffassung des Passus ὅσοι γὰρ ἢ παῤ Ἕλλησιν ἢ παρὰ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας in uns. Cap. II, 279 M. anf. zu widerlegen. Auffallend

genug bemerkt er hierzu in einem Excurs, Exc. 5. he speaks of the ascetics of wisdom among the Grecs or the barbarians, by which latter term he means the Jews, deutet also ἢ παρὰ βαρβάροις auf die Juden. Er bedenkt nicht, welche Ungeheuerlichkeit das ist, Philo'n so despectirlich von seinen Stammesgenossen reden zu lassen, da ihm doch dafür παρ 'Ιουδαίοις geläufig ist. Offenbar verstand C. geläufig die ganze Stelle vom Orden, den Therapeuten, the ascetics of wisdom, womit er Philos Unterscheidung der Therapeuten von den Essäern ausdrücken will, unter welcher Annahme ihm allerdings eine Andeutung vom Vorkommen dieses Ordens bei den Barbaren und umgekehrt die Nichterwähnung desselben bei den Juden an dieser Stelle unbegreiflich erschien. Dagegen ist aber zweierlei Annahme möglich, einmal, dass Philo an unserer Stelle gar nicht an Therapeuten gedacht; allgemein und unbestimmt, wie er sich ausdrückt, darf auch allgemein der Weise, bei Griechen wie bei Asiaten darunter verstanden werden; seine Ausführung vom Bilde des Weisen hat auch viel mehr griechisches als jüdisches Gepräge, das Meiden der Gerichte, der Ratsstätten der turbulenten Volksversammlungen, das alles weist viel mehr auf griechische als jüdische Culturzustände. Was er ferner von Beschäftigung des Weisen hier erwähnt, ist durchaus nicht die Theosophie der Therapeuten. Und nehmen wir das andere an, Ph. hätte hier an Therapeuten gedacht, so darf nicht vergessen werden, Ph. lässt für das Vorkommen dieses Ordens einen weiten Rahmen. Man höre De Vita Cont. II, 474 M. Anf.: „Ueberall auf dem bewohnten Erdball findet sich dieses Geschlecht (sc. der Therapeuten), musste doch auch Hellas und das Barbarenreich seinen Anteil am vollkommenen Guten erhalten, es ist nur in grösserer Zahl in Aegypten und ganz besonders in Aegypten da; in dem einen wie dem andern Fall hat das wörtliche Verständnis von ὅσοι . . . παρὰ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας durchaus nichts Anstössiges, und die Nichterwähnung von jüdischen Weisen erklärt sich einfach daraus, dass für die alexandrinischen Juden, als die Leser oder Hörer Philos, die Illustrierung seiner Lehren durch griechische Sitten näher lag. Es ist weiter dann auf den Anfang unseres Capitels etwas näher einzugehen, wonach das Gesetz geradezu fordert, „der Natur zu folgen". Es wird in Philos Darlegung der mosaischen Gesetzgebung durchgehends diese Uebereinstimmung zwischen dem geoffenbarten Gesetz Gottes und dem Naturgesetz als ein

Hauptcharakteristicum pentateuchischer Gesetzgebung, als ein Axiom derselben, bezeichnet. Es ist ihm der Erklärungsgrund, dass der Pentateuch, für ihn nur ein Gesetzgebungswerk, mit einer κοσμοποιία beginnt, indem damit bekundet werde, dass „der Nomos den Gesetzen des Kosmos folge, die Einrichtung des Weltganzen aber auch ebenso den Nomos wiederspiegele", (De opif. Mundi I 1 M.) So ist ihm die Sabbateinsetzung nur ein Beweis der Grösse des Gesetzgebers, der es verstand auf die Stimme der Natur zu horchen (De Vit. Moys. III § 27 Richt), so haben die Erzväter, obschon zu einer Zeit lebend, da es auch nicht geschriebenes Gesetz gab, indem sie die Natur als das älteste Gesetz zur Richtschnur nahmen, ihr Leben doch durch und durch im Sinne des Nomos, des geschriebenen Gesetzes, gestaltet. Die Erzväter stellen das „beseelte Gesetz, die Verkörperung des Gesetzes" dar, das ist nach Philo die Stellung der Erzväter in der Religionsgeschichte, womit er auch die Geschichte der Patriarchen einleitet (De Abrah. § 1 Richt. II, 1 M.) Die Stelle ist besonders instructiv, so dass ich es mir nicht versagen kann, die Uebers. hierher zu setzen. „Zweierlei hat die heil. Schrift mit der Patriarchengeschichte lehren wollen, einmal, dass das geoffenbarte, für Menschen gegebene Gesetz, von dem Naturgesetz nicht verschieden, sodann, dass es für die, die nach dem vom Gesetzgeber aufgestellten Gesetz leben wollen, dies nicht schwer fallen kann, sofern die Früheren (die Patriarchen) sich des ungeschriebenen Gesetzes, ehe noch Einzelbestimmungen gegeben waren, leicht und unfehlbar bedienten", worauf dann das Obige folgt. Wenn der Midrasch in Anknüpfung an Gen. 26, 5 diese Uebereinstimmung des Lebens der Patriarchen mit dem späteren Buchstaben des Pentateuchs gar bis auf das Ritual- und Ceremonialgesetz constatirt in dem bekannten אפילו הלכות עירובי חצרות היה אברהי יודע (Ber. r. Par. 49), so gehen der Midrasch und Philo getrennte Wege. Es ist auch die Parallele, die C. Siegfried, Philo von Alex. (S. 151) zwischen dem philonischen Axiom und der Idee im Jalkut הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם also dass er in dem philonischen eine Fortbildung des Paläst. Midrasch erblickt, durchaus nicht zutreffend. Im Paläst. Midrasch ist zunächst alles mystisch, bei Philo durchaus rationalistische Theorie; sodann hat der Midrasch Kosmologisches, gleichsam die Rolle, die die Thora bei der Weltschöpfung gespielt, im Auge, Philo dagegen verbleibt

mit seiner Theorie von Uebereinstimmung zwischen dem geoffenbarten und dem Natur-Gesetz auf rein ethischem Gebiet. Ph. hat überhaupt hier nichts vom Midrasch, es ist völlig selbständige fundamentale Auffassung des mosaischen Gesetzes. Soll eine Abhängigkeit angenommen werden, so ist es Abhängigkeit von griechischer Philosophie, speciell dem Stoicismus, dessen ethischem Grundprincip, das bekannte secundam naturam vivere hier ganz unverkennbar als der Einschlag philonischer Theorie erscheint. Es ist auch hier nichts anderes als Verschmelzung von Mosaismus und griech. Philosophie, der jüd.-alex. Syncretismus. Wichtiger als die Frage, ob Aehnlichkeit oder Berührung hier mit dem Midrasch besteht, ist das, dass ganz derselbe Gedanke wie hier bei Philo von Uebereinstimmung zwischen der Natur und den Forderungen des mosaischen Gesetzes in der mittelalterlichen Religionsphilosophie des Maimonides wiederkehrt: כי התורה תתדמה במבע תמיר ותשלים העניני' המבעיים על צד א' Maimuni, (More III. c. 43., nach Joël's Uebers. in den Beiträgen zu der Gesch. d. Philos. „Moses Maimonides") das Gesetz ist mit der Natur stets im Einklang und ergänzt gewissermassen dieselbe. Die Aehnlichkeit zwischen Philo und Maimonides ist geradezu frappant. Schwerer ist es sie zu erklären. Liegt uns hier eine der geschichtlichen Einwirkungen philonischer Lehre vor? „Geister", wie Joël, (Beitr. z. Gesch. d. Ph. II. „Ueber Philo"), geistreich und wahr sich ausdrückt, „gehen durch die Luft". Oder ist es zufälliges Zusammentreffen zweier denkender Köpfe, die unabhängig von einander, nur weil sie von ähnlichen Gesichtspunkten ausgegangen, zu derselben religionsphilos. Ansicht gelangten? Eine feine Nuance besteht freilich daneben doch; indem nach M. die Natur nicht schlechthin es ist, der die Führerschaft des Lebens zufällt. Sie hat ihre Defecte, die erst durch die Vernunft, wiedergespiegelt in der Thora Mosis, ausgefüllt sein müssen, ehe sie dazu geschickt wird. Dies wie so manche andere Frage, die sich daran knüpft, das Verhältnis der beiden grossen Repräsentanten wie ihrer Zeit so besonders der Zeitphilosophie, die sie gelehrt, zu erörtern, bleibt besser für einen Excurs „Philo und Maimonides" vorbehalten, der denn doch einmal geschrieben sein will, damit auch ein Lieblingsgedanke Z. Frankel's verwirklicht werde.

III.

Die Reihe der eigentlichen Ruhe- und Festtage beginnt auch bei Philo mit dem **Sabbat**. Es ist demselben in

unserem Buche De Sept. der Abschnitt p. 281 bis 284 im II. Bde. bei Mangey, in der neuesten Ausgabe, den Philonea von Tischendorf, Cap. X gewidmet. Die Sabbathidee, um das vorwegzunehmen, tritt bei Philo in ein neues Entwickelungsstadium; es prägt sich hier beim Sabbat aufs Schärfste der Gegensatz von jüdisch-alexandrischer Religionsphilosophie und palästinisch-babylonischem Talmudismus aus. In letzterem gilt der Sabbat für eine theokratische Einrichtung, ist er gleichsam Thatausdruck für das Abhängigkeitsverhältnis von Gott als Lehnsherrn, von dem der Mensch, was er besitzt, nur zu Lehen hat; von theokratischer Seite gesehen, ist er das Band zwischen Gott und Israel als Träger des Gottesgedankens auf Erden. Sich begeben des Rechts auf Bearbeitung der Dinge der Welt ist im Talmudismus Selbstzweck, notwendig wie Alles, was einen religiösen Gedanken, symbolisiert. Denn es giebt nichts Eindringlicheres, die Grundwahrheiten der Religion zum Bewusstsein zu bringen, als Thatausdruck, da der religiöse Gedanke sonst in der Luft schwebt, (vgl. dazu Maimuni More II. c. 31). Durch das Sabbatgesetz soll die Lehre von der Erschaffung der Welt und ihrer notwendigen Voraussetzung, dem Dasein Gottes, eingeprägt werden, Maimuni ebendas. Sie hat ihre Begründung vornehmlich in der Schriftstelle Exod. 31, 12 ff.; eine Auffassung, die der Talmudismus bis in die letzten Consequenzen verfolgt, man sieht das am deutlichsten an der weit ausgesponnenen Casuistik betr. das Sabbatgesetz. Es ist nur folgerichtig, wenn nach dem mosaisch-talmudischen Recht auf Uebertretung des Sabbatgesetzes die schwerste Strafe gesetzt ist, die dieses Recht kennt. Nur aus solcher Auffassung erklärt sich die Rigorosität des mosaischen Pönalrechts, denn danach ist Uebertretung des Sabbatgesetzes crimen laesae majestatis wie umgekehrt die blosse Sabbatruhe schon religiöses Verdienst. Nicht erst als Möglichkeit geistigen Lebens, als Vorbedingung für innere Cultur ist sie die von der Schrift Ex. 31, 13 verlangte Lebensheiligkeit, wie Lazarus, Eth. d. Jud. S. 186, die Sache darstellt, sie ist es an sich schon. L. verwechselt da, was nur zu leicht geschehen konnte, den Talmudismus mit alexandrinischer religionsphilosoph. Richtung, wie wir bald sehen sollen. Wir sehen die Auffassung des Talmud recipirt bei Maimuni, der im More III. c. 43 das Sabbatgesetz damit begründet, es sei מתמיד ומקיים הדעת הנכבד היא

האמונה בחדוש העולם „die wichtige Glaubenswahrheit von Erschaffung der Welt im Menschen befestigend". Wir sehen sie weiter recipirt in dem auf dem Talmudismus fussenden Gebetritual, wie in מנוחת אהבה ונדבה die Ruhe des Sabbats als Hingebung an Gott bezeichnend oder das dogmatische Moment ausdrückend זכר למעשה בר'. Anders bei Philo. Der Grundgedanke, von dem er bei der gesammten Darstellung des mosaischen Gesetzes ausgeht ist: das mosaische Gesetz ist von Anfang bis Ende ein System der Socialethik, ein Gedanke, dem er auch in unserer Schrift De Sept. II. 289 M. beim Sabbat selbst, ganz besonders aber ibid. II. 289 M. Ausdruck gegeben. „Besonders aber hat er die Sabbatruhe des Landes eingeführt, um des Princips der Menschenliebe willen; dieses musste nach dem Willen des Gesetzgebers in jedem Theil seiner Gesetzgebung mit einverwebt sein, damit die Leser der heiligen Schrift gemeinnützigen, mildthätigen Charakter annehmen". Philo ist eine Hauptquelle für Socialethik des Judenthums, er hätte bei der Aufzählung der Quellen jüdischer Sittenlehre in Lazarus Eth. des Jud. wohl Erwähnung verdient; L. zählt als Quellen die Bibel, Talmud und Midrasch, Religionsphilosophen wie Maimonides auf, nur Philo'n nicht. Oder ist es eben das, dass Ph. nach dieser Seite hin bis in die gelehrtesten Kreise nicht bekannt ist, dass er auch da nur umgekehrt für den gilt, der das Gesetz durch seine Allegoristik aufgelöst? Dieser seiner Gesammtauffassung vom Gesetz entsprechend erblickt er auch im Sabbat vielmehr eine sociale Institution. Er ist ihm göttliche, aber nicht theokratische Institution. Nicht, dass ihm das dogmatische Moment ganz unbekannt, er gedenkt dessen ganz summarisch am fremden Ort, bei Tischendorf Philonea c. XXXIV. „die Seele empfange am Sabbat die Vorstellung von Gott als Weltschöpfer, Welterhalter, ferner De Migr. Abrah. I, 450 M. mit folgenden Worten: „Nicht etwa weil Sabbat die symbolische Lehre von der Allmacht des Unerschaffenen ist, wollen wir u. s. w. Bezeichnender Weise aber trägt er solches als aus dem Munde Anderer vor, derjenigen nämlich, die ausser symbolischer Bedeutung desselben vom Sabbat nichts wissen wollen, ihm, dem der Sabbat eine praktische Institution i. Jud. ist, liegt die Bedeutung desselben auf ganz anderem, eben social ethischem Gebiete. In der weiteren Darlegung der rein ethischen Motive des

Sabbats geht Ph. von dem Gedanken aus: der Sabbat ist die Grundlage der Volkshygiene und wie dem leiblichen, auch dem geistigen Wohle dienend, er ist ein Culturfactor und stellt unter realen Verhältnissen die einzige Möglichkeit dar, geistiges Leben neben den anderen Interessen noch zu pflegen, den Menschen nicht ganz im Materiellen versinken zu lassen. An diesen Segnungen des Sabbats sollen aber, fährt Ph. fort, so den Uebergang machend, nicht nur Freie, sondern auch die Dienenden teilnehmen, also wird ihm der Sabbat zur socialen Institution. Der Sabbat ist ihm zu dem Zwecke da, die Klassenunterschiede im socialen Leben auszugleichen oder doch zu mildern, das Los der dienenden Klassen, der dienenden Geschöpfe überhaupt bis zum Arbeitsvieh im Hause zu erleichtern. Es soll zum Beleg zuerst die Stelle De Sept. II p. 284 M. in Uebersetzung ganz hergesetzt werden: Passend darf der Sabbat Geburtstag der Welt genannt werden, sofern da das Werk des Vaters vollendet aus vollendeten Teilen zur Erscheinung kam [ἀνεφάνη Laurent.]; es ist an ihm Enthaltung von aller Werkthätigkeit geboten, nicht als ob das Gesetz leichtsinniges Nichtsthun einführen wollte; gewöhnt ja dasselbe an Mühsal und Drangsal, Müssiggänger und Nichtsthuer weist es geradezu fort; es heisst ausdrücklich in ihm: 6 Tage solle man arbeiten; nur dazu ist's, dass durch wohlabgemessene Ausspannung dem Körper Ruhe und Erholung von den körperlichen Mühen gewährt, und dadurch seine Kraft zu der gewohnten Lebensthätigkeit erneuert werde. Athleten selbst, nicht bloss gewöhnliche Menschen, sammeln indem sie zwischen hinein Athem holen dürfen, Kraft, und mit der also erhöhten Leibeskraft unterziehen sie sich dann unverzüglich und ertragungsstark jeglicher Leistung. Statt körperlicher Beschäftigung aber gestattet es [das Gesetz] die besseren Lebensthätigkeiten an den Sabbathen. Es sind das die Beschäftigungen mit der Lehre der Tugend; er mahnt, Philosophie zu treiben, indem das die Seele und ganz besonders die führende Vernunft fördert.

Von besonderer religionsgeschichtlicher Bedeutung ist der übrigens ziemlich bekannte Passus, der unmittelbar darauf folgt: Geöffnet stehen an den Sabbathen in jeder Stadt zahlreiche Schulen der Weisheit, Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit wie der anderen Tugenden. Da sitzt der eine Theil geordnet, in Stille, das Ohr gespitzt, mit Spannung, wissensdurstig, ein Anderer erhebt sich, von den Weisesten

einer, lehrt das Treffliche und Nützliche, wodurch das ganze Leben zum Besseren gestaltet wird. Es sind das die zwei obersten Capitel, die unzählige Einzellehren enthalten, das der Frömmigkeit und Heiligkeit in Bezug auf Gott, das der Liebe und Gerechtigkeit in Bezug auf Mitmenschen (II. p, 282 M.) ἀναπέπταται bis δικαιοσύνης. Hierher gehört auch die wegen der homiletischen Verwerthung der Schöpfungsgeschichte interessante andere Stelle De Decal. II. 197 M. „In allem folge Gott, dass er eine Welt in sechs Tagen schuf, soll dir das Vorbild sein, dass du dir eine Zeit bestimmst für praktische Thätigkeit, aber auch dass man dem Studium der Weisheit obliegen müsse, dazu ist Vorbild der siebente Tag, denn an ihm, heisst es, überschaute Gott prüfend, was er gemacht; so sollst auch du das Weltall wie dich selbst betrachten, alles, was zur Glückseligkeit abzielt. Solches Vorbild der Verbindung der besten Lebensthätigkeiten, der Praxis und der Theorie, wollen wir nicht unbeachtet lassen, vielmehr auf dasselbe blickend die Bilder davon der Seele einprägen, die sterbliche Natur der unsterblichen so viel als möglich näher bringend". Von den sabbathlichen Lehrversammlungen spricht Ph. an zahlreichen Stellen sonst, wie De Vita Mos. l. III § 27 ed. Richt. (II 167 M.), Q. omn. Prob. lib. II. 458 M., Fragm. II 630 M., was nicht blosse Wiederholung, indem die Stellen inhaltlich theilweise einander ergänzen. Von besonderer religionsgeschichtl. Bedeutung ist die Frage, was Gegenstand dieser Sabbathvorträge gewesen. Nach dem Charakter der jüdisch-alexandrinischen Schule steht zu vermuten, dass es Philosophie gewesen, dafür sprechen auch sämmtliche Stellen bis auf die Fragmente. Ἀφ οὗ καὶ εἰς ἔτι νῦν φιλοσοφοῦσι τατς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν heisst es l. l, De Vita Mos. l. III § 27 ed. Richt. am Schlusse: Seitdem (d. i. seit den Tagen Moses) beschäftigen sich die Juden an den Sabbathen mit der vaterländischen Philosophie. Man weiss aus der anderen Stelle, Q. O. P. l. l. l. was es mit dieser Bezeichnung πάτριος φιλοσοφία auf sich hat, es ist die Allegoristik, mittelst deren man sich einen Schrifttext eben so zurechtlegt, dass darauf Philosophie gebaut werden kann. Und dass es von den drei Teilen der Philosophie, die die damalige Zeit unterschied, dem λογικόν, dem φυσικόν, dem ἠθικόν, nur das letztere, die Ethik wird gewesen sein, ist wieder aus inneren Gründen wahrscheinlich. Sagt es auch unser Autor ausdrücklich nur von den Essäern ebend. τὸ

ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, so wird unbedenklich doch die Notiz zu verallgemeinern sein. Dem Juden im Allgemeinen lag zu der Zeit noch Logik und erst recht Metaphysik zu fern, und wird auch θεωρία τῶν τῆς φύσεως an der Stelle D. Vit Moys oder ὅπως ἐπιθεωρῇς τὰ φύσεως De Decal. II. 197, was als Gegenstand dieser Sabbathbetrachtungen genannt wird, von nichts anderem als von Ethik zu verstehen sein, worauf auch der Zusammenhang an beiden Stellen führt. φύσις, es mag dies zur Terminologie bei Philo bemerkt werden, — ich weiss nicht, ob es von Anderen schon gesagt worden — ist bei Philo, soweit er den Ausdruck von Ethischem anwendet, durchaus nicht bloss der Naturtrieb, es ist häufig bei ihm das Naturgesetz, die von der sittlichen Natur des Menschen von selbst gegebene Norm des Handelns s. oben, wo auch auf die klassische Stelle dafür De Abr. II. 2 M. hingewiesen ist. Dagegen ist nach den Fragm. an der citirten Stelle das Ziel der Belehrung in diesen Sabbathversammlungen Aneignung von Gesetzeskenntnis gewesen. „Von den Priestern oder sonst den Alten Einer liest die heilige Gesetze, erklärt ein jedes bis zum späten Abende, worauf sie sich entfernen, bereichert an Gesetzeskenntnis", heisst es daselbst in der Uebersetzung. Und mehr noch: „wenn du auch (von Juden) über die heimischen Gesetze befragen willst, leicht steht er dir Rede, ein jeder scheint befähigt, die Gesetze zu überliefern". Das ist auffallend genug, da sonst ausser diesen Fragmenten, für die einzig Eusebius der Gewährsmann ist, sonst nirgends bei Philo von eigentlichen Gesetzesstudien auf diesen Lehrversammlungen des Sabbaths die Rede ist. Eher würde man Solches aus dem Munde des Josephus, der bei den Pharisäern in die Schule gegangen, verstehen, so ähnlich auch ist der ganze Passus bei Joseph. contra Apionem II § 18; man müsste denn annehmen, dass es innerhalb der alexandrinischen Schule zwei Richtungen gab, und neben den Allegoristen, die sich am wenigsten für den halachischen Teil des Gesetzes interessierten, noch eine Richtung, nenne man es kurzweg die der Halachisten, nebenherging; und eine eigene alexandrinische Halacha, wovon noch weiter unten zu handeln sein wird, hat es in der That gegeben, wie bereits Frankel „Ueber d. Einfl." § 16 angedeutet. Dass Philo beide Richtungen in sich vereinigt, mag hier vorweg bemerkt sein. Es wäre ein Leichtes, und die Aufgabe er-

scheint lockend, das Thema weiter zu verfolgen in der Richtung, dass man in der Geschichte der jüd. Religionsphilos. der Auffassung des Sabbaths als Culturfactors weiter nachspürt. Da findet man bald, dass die Vertreter der span.-jüdischen Schule der mittelalterl. Rel.-Philos. sich dieser Auffassung angeschlossen. Sagen doch die Commentatoren, Ibn Esra und Nachmani nur zu nennen, zum Decalog an der betreffenden Stelle, dass das Gesegnetsein des Sabbats eben darin besteht, dass der Segen ein geistiger und geistlicher לקבל הנפשות תוספ' חכמה וכו'. Es liegt nahe anzunehmen, dass das directe Fortbildung des Gedankens in Jesaj. 58, 13 ist. Von der Geschichte auf das Leben, die Gegenwart, übergegangen, verdient darauf hingewiesen zu werden, dass auch unsere Zeit, und unsere Zeit erst recht, diese Seite der Sabbathidee stark betont. Uebergehend zu der eigentlich social-ethischen Bedeutung des Sabbaths, nach der er Uebung von Humanität ist gegen Alles, was dient, fährt Ph. in unserer Schrift l. l. nach einem etwas wunderlichen Uebergang (διὰ τοὺς ἀπειθεστέρους, als ob die geringe Neigung zu gehorchen nicht umgekehrt eher ein Hindernis wäre) also fort: dazu das andere geboten ist, dass nicht bloss die Freien sich der Geschäfte an Sabbathen zu enthalten haben, er der Gesetzgeber giebt auch Dienern und Dienerinnen Ferienstand, beinahe die Freiheit ihnen nach sechs Tagen verkündend, womit er beiden Teilen eine gar treffliche Lehre giebt: den Herren, dass sie sich gewöhnen, selbst zu arbeiten, und nicht zu warten auf Dienstleistung des Gesindes, damit, wenn, wie im Wechsel der Dinge, unvorhergesehene Noth über sie kommt, sie nicht durch Ungewohntheit der Selbstverrichtung dem, was ihnen dann aufgetragen wird, ohnmächtig gegenüber stehen, sondern elastisch an allen Gliedern, mit Leichtigkeit und Behendigkeit arbeiten. [Auch das ein beachtenswerther Zug von Socialethik „der Herr soll selbst arbeiten!“]. Den Dienenden aber giebt es die Lehre, dass sie nicht die Hoffnung auf bessere Zeiten aufgeben, sondern indem sie die Erholung nach sechs Tagen haben, als einen Rest von Freiheit, die gänzliche Freilassung erwarten, wenn sie brav ihrem Herrn ergeben bleiben. Aus diesem beiderseitigen Verhältnis wird aber dann das andere sich ergeben, dass das Menschenleben sich zur höchsten Tugend ausgestaltet, indem so die scheinbar in glänzenden Verhältnissen sich Befindenden wie die Unscheinbaren an Gleichheit und

Gegenseitigkeit bei dem einander zu Leistenden erinnert werden. Weiter gewährt das Gesetz den Thieren auch Ruhe. Diener sind doch von Natur frei. Nach Naturgesetz ist kein Mensch Sklave, das vernunftlose Tier dagegen, indem es auf Gebrauch und Dienst der Menschen eingerichtet ist, hat den Rang von Sklaven. Dennoch ob es auch für den Herrn Lasten und Strapazen zu tragen hat, erlangt es für die Sabbathe für sich Erholung, selbst der Stier, für das Notwendigste und Nützlichste im Leben geschaffen, zur Saat, wenn die Erde dazu vorbereitet ist, zur Reinigung der Frucht, wenn die Garben heimgebracht sind, auch er wird da ausgespannt, gleichsam mitfeiernd den Geburtstag der Welt, so geht durch alles die Heiligkeit desselben hindurch. (II, 283 M.[1]) Gewiss sind Keime und Anfänge solcher Auffassung der Sabbathinstitution bereits im biblischen Schrifttum da, sie lassen sich herauf verfolgen bis in den Mosaismus. Die Belegstellen dafür sind nicht bloss Deut. 5, 14 bei der Wiederholung des X. Wortes, auch Ex. 23, 12, dass Ruhe finde dein Ochs, dein Esel, und sich erholen kann der Sohn deiner Magd und der Fremdling. Es ist namentlich der schwungvolle, für die Fortentwickelung des Judentums überaus fruchtbar gewordene Deutero-Jesaia, der den Gedanken von socialer Institution beim Sabbat aufgegriffen und ihm, wie bekannt, Ausdruck gegeben in dem programmatischen Capitel 58 des Buches Jes. „So du nennst den Sabbat eine Lust, den gottgeheiligten Tag ehrest", wozu Nachmanides bei Gelegenheit des Sabbatgebots Ex. 20,

[1]) Es dürfte hier der Ort sein, auf eine Anregung, etwas näher einzugehen, so weit das im Vorübergehen geschehen kann, die Lazarus in dem erwähnten Buch § 186 giebt, indem er auf die Gleichheit des Grundgedankens bei Aristoteles und dem Mosaismus in Bezug auf Musse hinweist. Auch Aristoteles habe derselben bekanntlich als Bedingung geistiger Entwickelung grosses Gewicht beigelegt. Die Vergleichung, meint L., sollte einmal wissenschaftlich ausgeführt werden, und zwar mehr um der Verschiedenheit der Folgerungen willen bei Beiden. Er selbst macht auf den Unterschied aufmerksam, dass Arist. in Consequenz der Forderung der Musse für den Herrn das Institut der Sklaverei rechtfertigt, der Mosaismus dagegen den Sabbat zu einem allgemeinen Ruhetag gemacht hat, wenn er auch nicht gerade und nur deshalb — darin geht L. zu weit — die Musse vom Herrn fordert, damit der Knecht einen Ruhetag habe; worin weiter aber dieser Unterschied seinen Grund haben mag, ist auf die Grundverschiedenheit jüdischer und griechischer Weltanschauung zurückzugehen. Das Princip allgemeiner Nächstenliebe, auf welchem alle Socialethik und also auch der Sabbath als sociale Institution beruht, ist einmal dem griechischen Geist fremd geblieben.

11 die treffliche Erklärung giebt, dass du dich abwendest an ihm von irdischem Thun und dir Seelenwonnen schaffst, indem du hingehst, zu hören das Wort Gottes. Es kennt die biblische Zeit bereits den Brauch, an Sabbathen und Neumonden Belehrung zu holen, dem Charakter der Zeit gemäss, bei den Propheten, wie aus II Kön. 4, 23 zu ersehen. Deut. Jes. 66 sieht die Zeit kommen „da alles Fleisch an Sabbathen und Neumonden sich im Tempel zu Jerusalem zusammenfindet zu feierlicher Anbetung", doch abgesehen davon, dass das Alles nur Striche, dass sie nichts Ausgeführtes von Theorien sind, hat doch die alte Zeit des Prophetentums bei aller Originalität theologischen Denkens kein wissenschaftl. System. Es fehlt auch an der scharf abgegrenzten Begriffsbestimmung, die zwischen den verschiedenen Auffassungen, die man vom Wesen und Zweck des Sabbats haben kann, durchgriffe. Da ist es denn Philo, er als der „glückliche Fortsetzer der Theologie der Propheten" nach dem treffenden Ausdruck bei C. Siegfried in „Ph. von Alex." — der zum ersten Mal und das bestimmt seine religionsgeschichtliche, ja culturgeschichtl. Stellung — die Theorie einer socialistischen Institution vom Sabbat aufgestellt, klar, scharf abgegrenzt, zugleich mit Abstreifung alles National-Particularistischen, ihr weltumfassende Bedeutung gegeben, indem er an ihren Segnungen nicht mehr das einzelne Land, das einzelne Volk, die Heidenwelt so gut wie das Volk der Offenbarung teilhaben lässt: „Wer, von Barbaren und Hellenen . . . ruft er an der bekannten Stelle, De Vit. Moys. II. 137 M. (lib. II § 4 Richt.) aus, hätte nicht Verehrung gefasst für jenen heiligen Sabbathtag, Erholung und Erleichterung von Mühen und Arbeiten sich und Nebenmenschen und nicht Freien bloss, sondern auch Sklaven, ja selbst dem unter dem Joch einhergehenden Lastthier gewährend; διδούς heisst es bezeichnender Weise am Schluss als von Barbaren und Hellenen, die die Sabbatfeier thatsächlich mitmachen und nicht διδοῦσαν als Epitheton zu ἑβδόμην als bloss die Möglichkeit dazu gewährenden Tage. Man halte dagegen talmudisch-midraschische Aussprüche wie Sanh. 58b אמר ר"ל עכו"ם ששבת חייב מיתה oder Midr. rabb. zu Ex. 16, 24: לכם נתנה ולא לאומות העולם, ferner das offenbar darauf fussende liturgische Stück in den Sabbatgebeten ולא נתתו לגויי הארצות וכו', und man hat einen Gegensatz von particularistischem Talmudismus und der universalistischen Richtung

alexandrinischer Religionsphilosophie eines Philo, wie er schärfer nicht gedacht werden kann, einen Gegensatz, den man auch nicht vertuschen oder abschwächen soll durch Aenderung von ערלים in רשעים daselbst, etwas, was schon Ibn Jarchi bekämpft. (Fortsetzung folgt).

Das Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung.

Von Dr. M. Güdemann.

(Schluss).

Will man das aus den christlichen Darstellungen sich ergebende Verhältnis zwischen dem Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter und dem, was als neue Lehre geschildert wird, in einem Gleichnis ausdrücken, so könnte man sagen, dass Einer, dem es gelungen ist, einen kostbaren Edelstein zu entdecken, ihn von allen Schlacken zu läutern, durch kunstvollen Schliff zu reinstem Glanze zu bringen, und unter den grössten Opfern zu erhalten, erst von Anderen sich darüber belehren lassen muss, wie derselbe in günstiges Licht zu setzen, am besten zu fassen und zu behandeln sei. Der Edelstein ist in unserm Falle der monotheistische Gottesbegriff. Dass ihn das Volk Israel entdeckt und das Judenthum zum reinsten Glanze entwickelt habe, ist ebenso gewiss, wie die Meinung unrichtig ist, dass er durch das Gesetz verschlackt oder getrübt, und sein Werth, seine Bedeutung und Behandlung dem Judenthume selbst abhanden gekommen sei. Aber der Grundfehler, aus dem die herkömmliche christliche Darstellung des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter folgt, besteht erstens in der missbräuchlichen Auslegung des Ausdrucks „Joch“ (עול), das im späteren Judenthum auf die Religion übertragen ist, denn ein Joch muss natürlich wuchten und lasten. In Wahrheit aber verhält es sich mit diesem, übrigens auch in der Redeweise des neuen Testaments gebräuchlichen „Joch“, wie mit dem althebräischen עבודה und unserm diesem Ausdruck ganz entsprechenden Dienst, welches letztere Wort in der Zusammensetzung Frohndienst allerdings das Drückende und Bedrückende bezeichnet, das aber in den Zusammensetzungen Frauendienst, Liebesdienst, Gottesdienst immer mehr verschwindet, was ebenso bei den Ausdrücken Joch

der Thora, Joch der Gebote, Joch des Himmelreiches, im Unterschiede vom Joch der weltlichen Herrschaft, Joch der gewerblichen Thätigkeit der Fall ist. Ein zweiter, noch verhängnisvollerer Misbrauch ist die Anwendung des Ausdrucks Gesetz für dasjenige, was im Hebräischen durch תורה d. i. Lehre bezeichnet wird. Ursprünglich haben die griechischen Juden das Wort gebraucht, um der Heidenwelt verständlich zu machen, was die Thora für die jüdische Welt bedeute, und für diesen Zweck schien ihnen das Autorität in sich schliessende Wort Gesetz dienlicher zu sein, als Lehre, welches Wort für die Aussenwelt erst der Ergänzung Lehre Gottes oder Lehre Moses' bedurft haben würde, um Eindruck zu machen. Der evangelischen Polemik kam nun der Ausdruck Gesetz ausserordentlich zu statten, indem man auf das demselben innewohnende Strenge, Starre, Unerbittliche hinwies, das zu beseitigen der Welt überall als Verdienst erscheinen wird, wobei man jedoch sich nicht wissen machte, dass auch die erhabensten Sittengebote wie die Elternverehrung, die Nächstenliebe, die Wohlthätigkeit und andere an das freie Ermessen und das Herz sich wendende Vorschriften durch den Ausdruck Gesetz bestimmt oder getroffen werden, sondern denselben in seiner ganzen Schärfe allein auf die Abstinenz- und Ritualgebote bezog und deren Abrogierung dadurch erleichterte. Dies alles ist hundertmal geltend gemacht worden, für die christlichen Darsteller des Judenthums ist es in den Wind gesprochen. Nach ihnen ist und bleibt nun einmal das Judenthum des neutestamentlichen Zeitalters sozusagen eine Correctionsanstalt, in der seine Bekenner in Zwangsjacken herumlaufen und unter Mühe und Noth darauf ausgehen, dem Kerkermeister, d. i. dem lieben Gott eine Gunst abzuschmeicheln. Deshalb muss man das thatsächliche Verhältnis immer von Neuem in Erinnerung bringen. Das Gesammtjudenthum ist Thora d. h. Lehre und durch diesen begrifflichen Charakter stellt es sich in stricten Gegensatz zum Gesetz, wenn dadurch äussere Nöthigung ausgedrückt sein soll. Der Satz könnte paradox erscheinen, seine principielle Thatsächlichkeit geht aber schon aus der Bemerkung R. Simlai's, eines talmudischen Lehrers des 3. Jahrh. hervor, dass der Prophet Habakuk (2, 4) sämtliche Gebote auf die Erfüllung der einen Forderung reduciert habe: „Der Gerechte lebt in seinem Glauben." Diese Aeusserung, welche unstreitig einen Record von freilich nur

theoretischem Antinomismus bezeichnet, der niemals anderweitig erreicht, geschweige übertroffen worden ist, wurde vom Talmud selbst (Makk. 24a) unbedenklich registriert, findet aber in keiner christlichen Darstellung des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter Beachtung, obwohl der Gedanke, wenn auch von R. Simlai zuerst weitläufiger ausgeführt, doch ohne Zweifel nicht von ihm zuerst erdacht wurde, sondern auf gleiche ältere Anschauungen zurückgeht. Dieser Gedanke ergiebt sich auch aus dem angegebenen Charakter des Judenthums von selbst. Demnach ist nicht richtig, was B. S. 170 sagt: „Das Judentum ist seinem Charakter nach vorwiegend eine Religion der Praxis und des Handelns. Alle Reflexion über den Glauben tritt vor der einfachen Praxis zurück. Religion ist Unterwerfung des Willens unter Gott, ist Gehorsamleistung". Gerade das Gegentheil ist das Richtige. Das Judenthum ist zunächst nicht eine Religion der Praxis und des Handelns, es ist allerdings auch nicht eine Religion des Glaubens, wie es ferner nicht eine Religion blinder Gehorsamleistung gegen Gott ist, sondern das Judenthum ist zunächst eine Religion des Lernens und Forschens und es beeinträchtigt die Bedeutung dieser Denkthätigkeit nicht, dass ihr Gegenstand die Thora ist. „Das Forschen (תלמוד) in der Thora geht über Alles" (M. Peah I,) d. h. über alle religiöse Bethätigung, „das Forschen in der Thora ist von grösserem Werthe als das religiöse Handeln" (Kiddusch. 40b) — dies sind so bekannte Lehrsätze, dass man sie nur anzuführen braucht, um die obige Charakteristik, welche B. von der jüdischen Religion giebt, als völlig verfehlt zu erkennen. Damit hängt zusammen, dass die biblischen Ausdrücke für Gerechtigkeit und Gesetz (צדקה, מצוה) im Judenthum zu Bezeichnungen für dem freien Ermessen überlassene gute Handlungen sich erweicht haben, denn mit der Forschung verträgt sich kein Zwang, sie weiss nichts von Unterwerfung und Gehorsam, was nicht ausschliesst, dass man, was man mittelst der Forschung in der Thora als der Ausübung werth erkannte, auch wirklich ausübte, aber nicht aus blinder Gehorsamleistung, sondern auf Grund gewonnener Erkenntniss, wie man an erprobten Heilmitteln nicht aus stumpfer Fügsamkeit, sondern weil sie eben erprobt sind, festhält. Dennoch war und blieb das Lernen und Erforschen der Thora der Grundzug. Harnack (Wes. d. Chr.) wendet zwei Male eine Stelle aus Jesajas (11, 3), ohne sie anzu-

führen, auf Jesus an. S. 22 sagt er: „Er lebte in der Religion und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes“, und S. 33: „Er atmete in der Gegenwart Gottes“. In diesem Bilde hat der Prophet des Volkes Israel das wahre Wesen der Religion und Förmmigkeit treffend veranschaulicht, und wenn auch der genannte Gelehrte sich nicht damit begnügt, jenes Bild auf Jesus anzuwenden, sondern die Schriftgelehrten dabei als Folie benützt, so bleibt es trotzdem ausser allem Zweifel, dass es in ihrem Leben vor und nach Jesus sich verwirklichte, was ja auch erklärlich ist, wenn man bedenkt, dass sie ihren Jesaias kannten. Ihr ganzes Leben war Religion, die Beschäftigung mit der Thora ihre Lebenslust, jede Lehre, ja jedes Wort darin wurde ausgesponnen und ausgesonnen, und so konnte es allerdings nicht ausbleiben, dass was auf diese Weise als Ergebnis der Forschung sich herausstellte, zu einem grossen Umfange anwuchs und auch für die Praxis Geltung erlangte. Doch darf man das Judenthum nicht bei diesem Ende fassen, um von seinem eigentlichen Wesen einen Begriff zu geben. Wer dies thut, gleicht Einem, der einen ehrwürdigen, aus mächtigen Quadern in kunstvollen Formen errichteten Palast von der Rückseite und durch Vorführung von allerlei Räumlichkeiten und Gelassen darstellen wollte, die allerdings dazu gehören, aber auf das Imponierende des Bauwerks weder durch ihre Anwesenheit noch durch ihre Abwesenheit Einfluss üben. Und doch beherrscht diese Methode alle christlichen Darstellungen des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter, in denen es deshalb von angeblichen Absonderlichkeiten und Wunderlichkeiten der jüdischen Religion wimmelt. Auch Bousset (S. 108) kann sich der Anmerkung nicht enthalten: „Bekannt ist die Streitfrage [zwischen den Schülern Hillels und Schammais], ob man ein Ei essen dürfe, das ein Huhn am Sabbat gelegt habe. [Nämlich am selben Tage, oder an dem darauffolgenden Feiertage.] Um ähnliche Minutien drehen sich fast alle Fragen“. Nun besteht zwischen der Frage, ob man dieses Ei essen dürfe oder nicht, und der Frage, ob sich Brot und Wein des Abendmahls in Fleisch und Blut Christi verwandeln oder nicht, vom Standpunkte des frommen Gemüths gar kein Unterschied, vom Standpunkte des unbefangenen Geschichtschreibers aber der, dass über die letztere Frage mehr geschrieben, heftiger gekämpft worden, auch mehr Blut geflossen ist, als über die erstere, deretwegen nie einem

Menschen ein Haar gekrümmt wurde. Die blutigen Hostien haben tausenden von Juden das Leben gekostet und zehnmal so viel jüdischen Familien unsagbaren Jammer verursacht. Dies wäre ohne die dogmatische Auffassung des Abendmahls nicht möglich gewesen. Man kann sich also in einer Religion „Minutien", die kein Unglück anrichten, immerhin gefallen lassen. Wenn man aber sagt, dass der Abendmahlsstreit mit dem Wesen des Christenthums nichts zu thun habe, so ist man andererseits berechtigt zu verlangen, dass man das Wesen des Judenthums auch nicht nach dem Streit über das am Sabbat oder Feiertag gelegte Ei beurtheile. Dies Zugeständnis wird vielleicht weniger Ueberwindung kosten. Wenn man sich dazu entschliesst, so wird man auch davon abkommen, das Judenthum mit den Schlagworten Recht und Gesetz einfach totzuschlagen, oder es zur Classificierung als Vorstufe zu begnadigen. Das Judenthum war auch zur Zeit Jesu eine Religion der Freiheit, unter deren Zeichen die Religion des Volkes Israel ins Leben trat, die es mitsamt den heiligen Schriften des alten Testaments übernommen, für die Welt erhalten und fortgebildet hat. Dass der alte Geist der Freiheit auch im Judenthum nicht erloschen war, beweisen die Makkabäer- und Römerkämpfe. Das Judenthum war ferner auch zur Zeit Jesu eine Religion des Denkens und Forschens. Diese Momente, welche Autoritätsglauben, Gesetzlichkeit, Unterwerfung, Gehorsamleistung ausschliessen, bilden den Grundriss der jüdischen Religion, und auf diesen muss man zurückgehen, um ihre Natur und Wesenheit zu erkennen. Wie sich nun auf diesem Grunde die auf die religiöse und sittliche Lebensordnung abzielenden Vorschriften und Gewohnheiten nicht, wie Baldensperger (a. a. o. S. 25) sagt, als „geisttödtender Ritualismus", sondern als geist- und lebenerhaltende Potenzen aufbauen, diese Erscheinung verdient eine Erklärung, die nur im Zusammenhange mit der Beantwortung der Frage gewonnen werden kann, wie es gekommen ist, dass das kleine jüdische Volk alle Culturvölker der alten Welt, die Aegypter, Phönicier, Assyrer und sogar auch die Babylonier überlebt und aus dem allgemeinen Weltbrande das alte Testament errettet hat. Mit Glaubensvorstellungen und dogmatischen Voraussetzungen aber erklärt man geschichtliche Vorgänge nicht, sondern verdunkelt sie, und dadurch, dass man im Dunkeln vom Licht redet, wie die Russen vom Schnaps, wenn sie keinen zu trinken haben, entsteht keine Erleuchtung.

V.

An die subjectiven Voraussetzungen, mit welchen die christlichen Darsteller des Judenthums der neutestamentlichen Zeit gehen, reihen sich die objectiven, die sich auf das Quellenmaterial beziehen und eine unrichtige Classificierung, Bewerthung und Behandlung desselben zur Folge haben, was natürlich zu falschen oder schiefen Ergebnissen führen muss. Hier ist eine Diorthose äusserst nothwendig, die aber im Rahmen eines Aufsatzes, wie des vorliegenden, nur in kurzen Zügen gegeben werden kann.

Sprechen wir zunächst von der rabbinischen Litteratur. B. sagt S. 41: „Das früheste Erzeugnis des rabbinischen Judentums, die Mischna, d. h. die auf älteren Arbeiten fussende, um das Jahr 200 erfolgte Codification der in den rabbinischen Schulen geleisteten Arbeit der Gesetzesauslegung. bietet uns für unsere Zwecke wenig Ausbeute. Sie enthält fast nur trockenste Auslegung des Gesetzes in allen seinen Details. Immerhin liegt hier werthvolles Material für die äussere Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Organisation des jüdischen Volkes vor. Ein Tractat ist für uns direct wertvoll, die Pirke Aboth. Er enthält eine Reihe moralischer Sentenzen, deren teilweise unsrer Zeit angehörige Urheber fast sämtlich mit Namen bezeichnet sind". Ferner S. 42: „Zur Mischna kam in den folgenden Jahrhunderten neuer Stoff hinzu. Die einzelnen Sätze der Mischna wurden von neuem commentiert. Es entstand die Gemara und aus Mischna und Gemara der Talmud".

Dieser widerspruchsvollen und unklaren Charakteristik eines so umfangreichen Litteraturgebiets seien nur wenige Worte gewidmet. Einmal soll die Mischna „wenig Ausbeute" bieten, dann enthält sie wieder „wertvolles Material", und der Traktat Aboth ist sogar „direct wertvoll". Die Bezeichnung ihres Inhalts als „trockenste Auslegung des Gesetzes" ist kein historisches Werthurtheil. Jedes litterarische Product eines Zeitalters ist für die Erkenntnis desselben von Werth, es mag uns trocken erscheinen oder nicht. Was soll aber mit der Behauptung gesagt sein, dass die einzelnen Sätze der Mischna „von neuem" commentiert wurden? Wo ist der ältere Commentar? Endlich ist zu bemerken, dass Gemara und Talmud promiscue gebraucht werden, jedenfalls kann man nicht sagen, dass dieser aus jener — und der Mischna — „entstanden" ist.

Wichtiger als diese Ausstellungen ist die vollständige Umkehr des Sachverhalts. Nicht die Mischna ist das früheste Erzeugnis des rabbinischen Judenthums, sondern der Talmud, den man freilich, so lange er nicht aufgeschrieben war, als Erzeugnis im eigentlichen Sinne des Wortes nicht bezeichnen kann, was aber die Thatsache seines höheren Alters nicht beeinträchtigt. Der Feststellung und Anerkennung der in der Mischna vorliegenden unbestrittenen Bestimmungen sind lange Debatten und Verhandlungen, die man insgesammt als Talmud oder Gemara bezeichnen kann, vorangegangen. Diese sind auch nicht verloren, sie haben sich gleich jenen Bestimmungen mündlich fortgepflanzt und werden in dem uns vorliegenden Talmud reproduziert. B. selbst macht (a. a. O.) mit Bezug auf die „gesammte spätere jüdische Litteratur" die Bemerkung: „Sie hat mit unglaublicher Zähigkeit an ihren alten Traditionen festgehalten, noch in mittelalterlichen Schriften eingesprengt und eingebettet liegt hier ältestes Material". Das ist richtig und gemäss dieser Beobachtung hätte B. Mischna und Talmud anders, als er thut, classificieren und bewerthen müssen. Der Talmud macht uns mit den Prinzipien bekannt, aus welchen die Mischnasätze abgeleitet wurden, auch die in demselben geführte Discussion ist nicht so aufzufassen, als ob sie ganz auf Rechnung der talmudischen Interlocutoren käme, vielmehr geht auch sie auf ältere Debatten zurück, die nur von den späteren Interlokutoren vertreten werden. Vieles gehört natürlich auch der Zeit an, in welcher, und den Lehrern, von welchen es vorgebracht wird, auch hat sich die Tradition nicht in allen Fällen mit unanfechtbarer Sicherheit erhalten, aber schon das eifrige Bestreben, sie zu ermitteln und festzustellen, erweckt und befestigt das Vertrauen zu der Annahme, dass man sie im Allgemeinen genau conserviert hatte. Diese Beobachtung führt dazu, der gesetzgeberischen Thätigkeit, deren Niederschlag die Mischna ist, ein hohes Alter zuzuschreiben. Nicht bloss die Tossifta und der Talmud haben uns in den Boraitha's Resultate legislatorischer Verhandlungen aufbewahrt, die so alt wie die Mischna und älter als sie sind, sondern die Mischna selbst verweist sehr häufig auf die erste oder ältere Zeit (בראשונה) oder auf eine eben solche Mischna (משנה ראשונה). Ich beschränke mich, da ich schon in einem früheren Abschnitt dieser Untersuchung Gelegenheit hatte, von der Ehescheidung

zu sprechen, auf die Bemerkung, dass allein in dem dieses Gebiet behandelnden Mischnatractat Gittin (4, 2 und 5, 6) drei ältere eherechtliche Bestimmungen angeführt und abgeändert werden, was beweist, dass man von jeher dieser Angelegenheit gesetzgeberische Obsorge gewidmet hat. Nach Massgabe dieser und zahlreicher anderer Stellen wird man in die Angabe der M. Pea 2, 6, laut welcher eine bestimmte Entscheidung bis in die Zeit der Propheten und weiter zurückgeführt wird, vernünftigerweise keinen Zweifel setzen, wie denn auch nicht zu bezweifeln ist, dass es mit den Anordnungen (תקנות) des Hohenpriesters Jochanan (M. Maasser scheni 5, 15), den Anordnungen Esra's und ähnlichen Traditionen im Allgemeinen seine Richtigkeit habe. Dies ist ja auch natürlich. Mit den Reden der Propheten konnte das Gemeinwesen nicht verwaltet werden: sie sind den Klassikern anderer Völker zu vergleichen, in ihnen macht sich das Gewissen des Volkes vernehmbar, gelangt der Volksgeist zur höchsten Blüthe, aber daneben musste es doch Männer geben, die für die Bedürfnisse des Staates, für Recht und Ordnung sorgten und die Leitung des Gemeinwesens praktisch handhabten. Um nur von der Neugründung des Reiches anzufangen, so liegt es auf der Hand, dass es in den zwei Jahrhunderten zwischen Esra und den Makkabäern an solchen Männern nicht gefehlt haben kann. Der kurze chronologische Bericht des Tractates Aboth fasst sie unter der Bezeichnung der „grossen Synagoge" zusammen. Wir erfahren darüber nichts Näheres, was jedoch nicht hindern kann, anzunehmen, dass die Persönlichkeiten, welche mit diesem Sammelnamen bezeichnet werden, eben so sicher existiert haben, wie ihre im Lichte der Geschichte stehenden Nachfolger. Es ist ferner gewiss, dass diese Männer auf dem Boden der Thora standen und bei ihren Massnahmen vom Geiste derselben sich leiten liessen, weshalb sie Soferim genannt werden, aber von ihrer Thätigkeit als von „der in den rabbinischen Schulen geleisteten Arbeit der Gesetzesauslegung" reden, wie B. thut, heisst dieselbe vollständig verkennen. Diese Charakteristik mag auf die Talmudschulen des Mittelalters passen, in welchem die Juden von der breiten Strömung des öffentlichen Lebens abgeschlossen waren. Aber es ist doch mehr als naiv, Männer wie Simon den Gerechten, Jose ben Joëser, Simon ben Schetach, Jochanan ben Sakkai u. A. sich als in ihr Studium einge-

sponnene, weltfremde Gelehrte vorzustellen und von ihrer Thätigkeit, die durch tausend Fäden mit den grossen Fragen der Politik und des Lebens verflochten war, als von schulmeisterlicher „Arbeit der Gesetzesauslegung“ zu reden. Man muss vielmehr an die Spannung der Gemüther, die lebhafte Bewegung der Geister, die Entfesselung der Leidenschaften und die Parteikämpfe denken, deren Schauplatz die Parlamente alter und neuerer Zeit waren und sind, um sich von der Natur der Verhandlungen und Berathschlagungen einen Begriff zu machen, aus denen zuletzt die Gesetzsammlung der Mischna hervorgegangen ist. Wenn B. von ihr sagt, dass sie „fast nur trockenste Auslegung des Gesetzes in allen seinen Details“ enthalte, so ist daran zu erinnern, dass die modernen Gesetzsammlungen, die Frucht der Parlamentsverhandlungen, auch keine Unterhaltungslektüre bilden. Man müsste die stenographischen Protokolle zum Vergleiche heranziehen, in welchen die Spuren der abgehaltenen Redetourniere und Geisteskämpfe sichtbar sind, aber Protokolle wurden damals nicht geführt, nichts wurde aufgeschrieben, alles vertraute man dem Gedächtnis und der mündlichen Ueberlieferung, und so hat erst der Talmud eine freilich sehr knappe und abgekürzte Darstellung jener parlamentarischen Verhandlungen verewigt. Dass diese grösstentheils, keineswegs immer, im Lehrhause stattfanden, berechtigt nicht dazu, ihre Bedeutung auf das Niveau von akademischen oder schulmässigen Discussionen herunterzuschrauben, denn der Ort thut nichts zur Sache, die Verhandlungen erhielten ihre Tragweite durch sich selbst. Will man nun eine Darstellung des vorchristlichen Judenthums geben, so ist es, wie jeder sieht, unerlässlich, den Talmud nach allen Richtungen hin zu durchforschen, also auch in die verschlungenen halachischen Verhandlungen sich zu vertiefen, nur auf diese Weise kann man das Material der Vorzeit, das hier, um mit B. zu reden, „eingesprengt und eingebettet ist“, wieder zu Tage fördern und aus den knappen Umrissen ein Bild von der Entwickelung und dem Wesen des Judenthums gestalten. Die christlichen Darstellungen aber kehren dieser, allerdings schwierigen Aufgabe consequent den Rücken, was zur Folge hat, dass an dem von ihnen entworfenen Bild des Judenthums wesentliche, ja man kann sagen, die wesentlichsten Züge fehlen, vor Allem aber ist es der grosse Zug des Lebens, der in jenen Schilderungen gänzlich vermisst wird,

und reiches, mächtig pulsierendes Leben muss doch gerade dem vorchristlichen Judenthum innegewohnt haben, wenn es imstande war, sich in seiner Eigenart, keineswegs „Abgeschlossenheit“ (B. S. 184), inmitten der heidnischen Welt und gegenüber den Aufsaugungsversuchen derselben zu behaupten. Eine solche, alle Kennzeichen eines lebendigen, ja von Leben strotzenden Organismus aufweisende Erscheinung erfordert schon um ihrer selbst willen vor dem Versuche sie darzustellen, vollständige wissenschaftliche Durchdringung, indessen macht sie in den christlichen Schilderungen den Eindruck eines Leichnams, dessen Zerstückelung und Zergliederung nur beweisen soll, dass man es wirklich mit einem Leichnam zu thun habe — ein Verfahren, das sogar mit den in jenen Schilderungen selbst neuerdings abgegebenen Erklärungen im Widerspruch steht, dass das Judenthum dem Evangelium „vorgearbeitet“ (B. 357) oder, „dass sich schon das vorchristliche Judenthum auf der Bahn aus dem Satzungswesen heraus dem Ziele einer einheitlichen Lebensgestaltung entgegenbewegt habe“ (O. Holtzmann, Religionsgesch. Vortr. 55). Kein Historiker würde sich getrauen, eine Geschichte Englands zu schreiben, ohne sich in die Geschichte seiner Verfassung und Gesetzgebung zu vertiefen, aber eine Darstellung des vorchristlichen Judenthums soll möglich sein, wenn man auch den Talmud, der doch die Wegspuren seines Entwickelungsganges enthält, links liegen lässt. Selbst die einseitige Bevorzugung des allerdings leicht zugänglichen Tractates Aboth ist ohne Durchdringung des gesammten talmudischen Materials für die Erkenntniss des vorchristlichen Judenthums werthlos, wie schon Z. Frankel vor fünfzig Jahren in der Abhandlung „Ueber den Lapidarstyl der talmudischen Historik“ dargethan hat, und die soeben aufgestellte Behauptung kann nicht besser bekräftigt werden, als durch die Thatsache, dass B. in diesem Traktat weiter nichts als „eine Reihe moralischer Sentenzen“ erblickt. Als ob nicht hinter diesen Aussprüchen die ganze Persönlichkeit und Lebensarbeit ihrer Urheber ausgebreitet wäre. Jene erhalten erst durch die Erkenntnis und Darstellung dieser ihre richtige Beleuchtung.

Ist man aber erst auf den geschichtlichen Hintergrund aufmerksam geworden, von dem die Sentenzen des Tractates Aboth sich abheben, und auf welchem die jahrhundertelange geistige Bewegung des jüdischen Volkes sich spiegelt, so

gelangt man zur Erkenntnis, dass derselbe auch den Verfassern der vorhandenen Evangelien nicht mehr bekannt war. Dieser Punkt ist von grosser Wichtigkeit für die Entscheidung der Frage, inwieweit die Evangelien, abgesehen von ihrer polemischen Tendenz, von der schon die Rede war, als Quelle für die Darstellung des vorchristlichen Judenthums dienen können. Es kann seit dem Erscheinen von Geigers Schrift: „Sadducäer und Pharisäer" (Breslau 1865) für jeden Unbefangenen als ausgemacht gelten, dass man von den Intentionen dieser Parteien aus den Evangelien kein richtiges Bild gewinnt. Hierüber ist also weiter kein Wort zu verlieren. Dagegen soll auf einige Punkte hingewiesen werden, welche darthun, dass den Mittheilungen der synoptischen Evangelien überhaupt, soweit sie sich auf jüdische Verhältnisse beziehen, jene Patina oder Färbung mangelt, welche dem Historiker die Ueberzeugung aufdrängt, dass er es mit wirklichen Erlebnissen zu thun habe. Sie enthalten, was das Judenthum betrifft, eine stylisierte Darstellung. Oder wie käme es sonst, dass trotz der Häufigkeit der Begegnungen und Wechselreden Jesu mit Sadducäern und Pharisäern von diesen nicht ein einziger, sage nicht einer, namhaft gemacht wird. Die Abfertigung, welche ihnen Jesus nach den Evangelien ertheilte — wobei er übrigens Anschauungen verlautbarte, die auch dem Talmud geläufig sind —, würde doch an Gewicht zunehmen, wenn man erführe, dass derjenige, der sie erhielt, einer von den bedeutenden Lehrern des Judenthums war, woran zu Jesu Zeit kein Mangel gewesen sein kann. Aber es treten immer die Pharisäer, die Sadducäer, die Schriftgelehrten, einige Male auch etliche von ihnen auf, und diese summarische Bezeichnung kann doch nicht als Merkmal der Actualität angesehen werden. Hierzu kommt, dass öfters von Pharisäern und Schriftgelehrten, als von verschiedenen Gruppen, oder von einem gemeinsamen Auftreten der Pharisäer und Sadducäer die Rede ist, was alles nicht von wirklicher Kenntnis der jüdischen Verhältnisse zeugt. Nimmt man diese Momente zusammen, dann wird man sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass den Verfassern der vorhandenen Evangelien die thatsächlichen Zustände im vorchristlichen Judenthum nicht mehr bekannt waren, sie standen selbst schon ausserhalb desselben und mit der Entfremdung von ihm war ihnen auch das Verständnis dafür verloren gegangen, wofür auch manche Misverständnisse

ihrer hebräischen oder aramäischen Vorlagen sprechen.[1]) Es kam ihnen auch nicht darauf an, ein der Wirklichkeit entsprechendes Bild vom Judenthum zu entwerfen. Das Judenthum wird von dem Evangelium nur als Folie benutzt, zu diesem Zwecke genügte es, von den Vertretern und Führern des Judenthums, die ohnehin nur als Statisten auftreten, bloss summarisch zu reden. Dadurch aber gehen die Evangelien des Charakters einer Quelle für die Darstellung des vorchristlichen Judenthums verlustig, und die Aeusserung Boussets (S. 117): „Die Grundtendenz, in welcher sich die Moral des Pharisäismus bewegte, ist dennoch von Jesus richtig gezeichnet", verliert, da sie sich bloss auf die Evangelien stützt, jede Berechtigung (vergl. auch S. 157). Will man sich überhaupt über den Pharisäismus informieren, so muss man ihn auf seinem eigenen Gebiete bei der Arbeit sehen. Das ist die Halacha, sie bildet die eine Seite seiner Entfaltung, in ihr, die in den christlichen Darstellungen mit vornehmthuender Ignoranz behandelt oder vielmehr nicht behandelt wird, liegt die das wirkliche Leben ordnende und gestaltende Kraft, wodurch das vorchristliche Judenthum sich behauptet hat, und wovon noch weiter im Zusammenhange mit der anderen Seite der Entfaltung des Pharisäismus die Rede sein wird.

Diese, das von der Halacha nicht zu trennende Complement derselben, ist die Haggada. Sie geht ebenfalls sehr weit, bis in die älteste Geschichte des Volkes Israel zurück, wie die Gleichnisreden — das Mark der Haggada — im Alten Testament beweisen. Es hat eine haggadische Tradition (מסורת אגדה) gegeben, wie es eine halachische gegeben hat (vergl. Megilla 10b, Sota 34b, Wajikr. r. c. 18, Pesik. r. c. 17, c. 21; Ber. r. c. 99 u. sonst). Sie hat ohne Zweifel historische Daten aufbewahrt, aber auch alte Sagen und moralische Erzählungen. Der Talmud bezieht sich auf sie, ohne sie ausführlich wiederzugeben, sie haben sich also mündlich fortgepflanzt und nur auf diesem Wege

[1]) Ich weiss nicht, ob schon bemerkt worden ist, dass der Satz Matth. 7, 6: „Eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen", dem talmudischen Sprichwort שקילא מיבותיך ושדיא אחיזרי (Beza 29b u. sonst) entspricht. Man hat also חזירי „Dornen" mit חזירי „Säue" verwechselt. Der Schluss des Verses bezieht sich auf den Anfang und die das. erwähnten Hunde, denn Säue sind keine reissenden Thiere. Vrgl. übrigens die Abhandlung über die Logia des Matthäus in meinen „Religionsgeschichtlichen Studien".

haben die Rabbinen, die lange nach dem Abschluss des Talmud lebten, davon Kenntnis erlangt und sie für die Nachwelt erhalten. (Mafteach des Gaon Nissim ed. Goldenthal, Einleit.) Die Haggada hat aber auch einen grossen Vorrath werthvollen Materials für die Exegese des alten Testaments aufbewahrt, Worterklärungen, syntaktische Bemerkungen, traditionelle, für das Textverständnis wichtige Anschauungen (vergl. meine Notizen, Monatsschr. 1880, S. 84 ff). Beispielsweise mache ich hier auf das Schlusskapitel des Propheten Zacharja aufmerksam. Cornill (Der israel. Prophetism. S. 166 ff) bezeichnet dieses Stück als „den tiefsten Tiefpunkt der prophetischen Literatur Israels" und fährt, den Inhalt skizzierend, fort: „Wohl werden die dann noch übrigen Heiden sich zum Gotte Israels bekehren: aber wie zeigt sich ihre Bekehrung? Dass sie koscher essen und alljährlich zum Laubhüttenfest wallfahrten. Es ist nicht möglich, den Geist eines Amos und Hosea, eines Jesaia und Jeremia zu einem schlimmeren Zerrbilde zu verunstalten, als es hier geschieht". Hier ist über dem Nebensächlichen das Hauptsächliche übersehen und der Sinn des Ganzen entstellt. Weshalb sollten die Völker, gerade am Laubhüttenfeste nach Jerusalem wallfahrten? Die Haggada giebt den an diesem Feste darzubringenden Opfer von siebzig Farren die Deutung, es sei für die siebzig Völker, will sagen für die gesammte Menschheit, bestimmt gewesen (Sukka 55b.). Danach liegt dem Laubhüttenfeste ein universalistischer Gedanke zu Grunde, der sich ohne Frage von altersher fortgepflanzt hat, und den Zacharja als bekannt voraussetzen durfte. Diese Auffassung ist auch in einer anderen Haggada (Aboda sara 3 a) enthalten, die durch das reine Hebräisch, in dem sie vorgetragen wird, den Eindruck hohen Alters macht, und worin den Völkern zum Zeichen ihrer Bekehrung anheimgegeben wird, Hütten zu bauen. Jedenfalls galt die Hütte als ein universalistisches Symbol, was man festhalten muss, um das Schlusskapitel Zacharjas richtig zu würdigen, und so liegen manchem Bibelworte Gedanken und Anschauungen zu Grunde, die erst in der Haggada näher entwickelt werden. Sie enthält für manche Partien des alten Testaments die verständnisvolle, belebende Begleitung und ist so alt wie diese.

Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen der Halacha und Haggada. Wie die biblischen Wallfahrtsfeste, denen

die historischen Beziehungen allein schwerlich Dauer verschafft haben würden, durch ihre Verbindung mit den Vorgängen in der Natur einen sich stets erneuernden poetischen Reiz erhielten, der ihren Bestand sicherte, so wird auch die Halacha durch die Verbindung mit der Haggada belebt, idealisiert und poetisch verklärt. Eine der ältesten Haggadasammlungen hat uns noch die Form der Lehrvorträge aufbewahrt. Sie begannen damit, dass aus dem Zuhörerkreise eine gesetzliche, rituelle oder ähnliche Frage gestellt wurde, welche der Vortragende zum Anlass nahm, ethische Anregungen zu geben und sie durch Gleichnisse zu exemplifizieren (vrgl. Midr. Tanchuma, ed. Buber, Einl. S. 15). Man muss sich so das jüdische Lehrwesen ausgefüllt denken von einer Gedankenwelt, die alle Lebensfragen umfasste und Geist und Gemüth gleichmässig beschäftigte und erhob. Nur Unkenntnis kann behaupten, dass die jüdische Lehre der letzten vorchristlichen Jahrhunderte in einen Erstarrungs- oder Versteinerungsprocess versunken gewesen wäre. Das Gegentheil ist der Fall, wofür ich schon auf die Selbsterhaltung des Judenthums inmitten der griechischen und römischen Welt verwiesen habe. Hier, im vorchristlichen Judenthum, zeigt sich keine Spur des „Halb zog es ihn, halb sank er hin", wie in dem Christenthum, das nach den schon erwähnten Worten B.'s, bezüglich des Sacramentswesens, aber auch anderweitig, „der es umgebenden religiösen Welt seinen Tribut zahlte", sondern man wahrte seine Unabhängigkeit und liess sich auf keine Compromisse ein, was nur bei lebensvoller Energie möglich gewesen ist. Gerade vermöge dieser ihm innewohnenden Energie hat das Judenthum es vermocht, das Leben, wie es nun einmal ist, unter seine Botmässigkeit zu bringen, ihm aber zugleich Aufschwung eingeflösst. Das Leben hat seine Härten, Ecken und Kanten, welche gesetzliche Abgrenzung erfordern, die Beziehungen der Menschen zu einander bedürfen der Ordnung, für die mannigfachen Verwickelungen muss eine Lösung gefunden werden, damit die Gesellschaft nicht in Streit und Hader sich aufreibe, endlich bedarf auch die gemeinsame religiöse Ueberzeugung eingehender Fürsorge, die darauf bedacht ist, schädliche äussere Einflüsse von ihr abzuhalten und sie im Inneren zu befestigen. Diesen Nothwendigkeiten ist das Judenthum der vorchristlichen Jahrhunderte nicht aus dem Wege gegangen, es hat ihnen

vielmehr die grösste Aufmerksamkeit gewidmet und das weite Gebiet der Halacha ausgebildet, und auf dem, hier festgelegten Fundamente fussend, vermochte es jeden Ansturm abzuschlagen. Wie aber die Wirklichkeit mit ihren Nothwendigkeiten nicht poetisch ist, so sind es auch die bestimmten Forderungen der Halacha nicht. Da war es denn die Haggada, die über der harten und unebenen Wirklichkeit eine weiche, ausgleichende Humusschicht angelegt und zugleich den Sonnenschein der Ideale darüber geleitet hat. So entstand unter den zwiefachen Bedingungen der Fruchtbarkeit jener üppige Blumenflor gemüthvoller Gleichnisreden, geistreicher Applicationen, idealer Anregungen, sinniger Merkworte, witziger Pointen, die man auch in den Reden Jesu wieder findet. Es ist deshalb völlig unrichtig, wenn O. Holtzmann (Religionsgesch. Vortr. S. 96) von den letzteren sagt: „So war das freilich für die Pharisäer eine neue, ihnen bisher fremde Gedankenwelt von unendlicher Weite und Tiefe“ — eine Behauptung, die, wie sie es verdient, durch den Schlusssatz: „Aber zum Widerspruch lag auch für sie kaum ein Grund vor“ sich selbst wieder aufhebt. Was die Evangelien von den Reden und Aussprüchen Jesu enthalten, das findet sich wörtlich oder ähnlich in der Haggada, die Evangelien sind nur den Ecken und Kanten der Wirklichkeit aus dem Wege gegangen, sie haben sich von der Berührung mit den harten Nothwendigkeiten des Lebens ferngehalten und sie mit einer blumigen Oberfläche verkleidet, weshalb man die Frage aufzuwerfen berechtigt ist, wie viel von der Wirklichkeit jemals evangelisch, oder wie viel von dem Evangelium jemals wirklich geworden ist, aber auch die blumige Oberfläche ist ursprünglich haggadischer Anbau, jüdische Culturfläche. Dass diese Thatsache den Verfassern der griechischen Evangelien nicht mehr bekannt war, wie ihnen überhaupt eine nähere Vertrautheit mit dem Judenthum abging, habe ich bereits hervorgehoben, sie wird aber gerade durch einige evangelische Bemerkungen über die Beredtsamkeit Jesu bestätigt. Den Satz Matth. 13, 31 (vgl. Mark. 4, 33, 34): „Solches alles redete Jesus durch Gleichnisse zu dem Volk, und ohne Gleichnisse redete er nicht zu ihnen“ kann kein auch nur einigermassen mit dem jüdischen Vortragswesen Vertrauter geschrieben haben. Etwas so Selbstverständliches zu bemerken, konnte nur einem Bericht-

erstatter beifallen, der damit etwas Neues, Jesu Eigenthümliches zu sagen glaubte. Da die Bemerkung harmlos und bloss formaler Natur ist, so besitzt sie für die vorstehende Behauptung eine um so grössere Beweiskraft. Das Gleiche gilt von der Stelle Matth. 7, 29: „Denn er predigte gewaltig, und nicht wie die Schriftgelehrten". Harnack (Wes. d. Christth. S. 31) fügt hinzu: „und Pharisäer" und unterstreicht das Wort „gewaltig", um es als Antithese zu seiner unmittelbar vorher aufgestellten Behauptung über das jüdische Lehrwesen benützen zu können: „Schwächlich war alles geblieben, und weil schwächlich, darum schädlich". Wie „schwächlich" die jüdische Lehre war, zeigt der Riesenkampf des Judenthums gegen die Römer, zeigt seine von den Einflüssen der Heidenwelt nicht unterwühlte Selbständigkeit, sein reiner, nicht angefaulter Monotheismus. Nimmt man, unbeirrt von blossen Redensarten, die zuletzt angeführte Stelle aus Matthäus mit der vorher angeführten über die Gewohnheit Jesu, sich der Gleichnisse zu bedienen, zusammen, so ergiebt sich, dass der „gewaltige" Eindruck seiner Rede von den letzteren herrührte und die Unterscheidung „nicht wie die Schriftgelehrten" konnte eben nur von einem mit der Vortragsweise derselben nicht Vertrauten gemacht werden. Denn auch der rednerische Eindruck der Schriftgelehrten wird im Talmud oft durch glänzende Bilder ausgemalt, so dass z. B. von dem Vortragenden gerühmt wird, sein Mund habe Perlen ausgestreut, oder von den seinem Munde entströmenden Hauche sei der darüber hinfliegende Vogel verbrannt worden u. dgl. m. Es erscheint also, wie aus dem bisher Gesagten zur Genüge hervorgeht, eine richtige Darstellung des vorchristlichen Judenthums von der voraussetzungslosen Erforschung des halachischen und haggadischen Schriftthums, von der Erkenntnis ihres Zusammenhanges, wie von dem tiefen Einblick in das wirthschaftliche, religiöse und sittliche Leben, das jenem Schriftthum seine Spuren eingedrückt hat, durchaus untrennbar. Diesem wissenschaftlichen Erfordernis zu genügen, ist in den christlichen Darstellungen des vorchristlichen Judenthums noch keine Anstrengung gemacht worden. Aus den achtundsechzig Kapiteln der synoptischen Evangelien sammelt man Anklagematerial gegen das Judenthum und kann doch nicht leugnen, dass ihm allein die Fundamente der in den Evangelien aufgerichteten idealen Weltordnung entnommen sind, während

Beigaben hinzugethan sind, welche für die aufgeklärten Forscher harte Nüsse bleiben, die sie vergeblich zu dematerialisieren, wie die Spiritisten sagen, sich bemühen. In dem ungeheuern Material der rabbinischen Litteratur liegt eine kolossale Welt der Wirklichkeit ausgebreitet, die jedoch mit dem reinsten Idealismus durchsetzt ist, aber man widmet ihrer Erforschung nicht einmal die Sorgfalt, die man den Trümmerfeldern zuwendet, aus denen man entlegene Culturen auszugraben sich bemüht. Höchstens forscht man nach einer morschen Stelle oder nach einem auf der Wetterseite befindlichen und deshalb bröcklig gewordenen Stein, dergleichen freilich in einem Luftschloss fehlt, aber selbst in dem grössten Palast, der für das Bewohnen taugt und bewohnt wird, mit der Zeit sich einstellt. In diesem Verfahren scheint die Arbeit B.'s wenigstens die Absicht einer Wendung zum Bessern anzudeuten, was sehr zu wünschen wäre.

In Bezug auf das übrige Quellenmaterial, das die hellenistische Litteratur umfasst, kann ich mich kurz fassen. Demselben wird in den christlichen Darstellungen, von denen hier die Rede ist, und so auch von B., eine unverdiente Bedeutung beigelegt. In Wahrheit haben wir es hier grösstentheils mit Schriften zu thun, die man als Outsiders bezeichnen kann: sie sind nicht aus den inneren, treibenden Säften des Judenthums hervorgegangen und haben auf die Entwicklung desselben keinen Einfluss geübt. Dies erklärt, dass da, wo eine hebräische Urschrift vorhanden war, dieselbe verloren gegangen, und dass die griechische Uebersetzung zumeist im christlichen Sinne überarbeitet ist. Wo sich der Verfasser selbst der griechischen Sprache bediente, da hat ihn schon das Idiom mit sich in eine fremde Gedankenwelt fort und von dem Kern des Judenthums hinweggerissen. Die hellenistische Litteratur bietet deshalb eine unverhältnismässig grosse Anzahl von Bruchstücken dar, die fremde Autoren aufgelesen und ihren Werken einverleibt haben, wie Küstenbewohner angeschwemmtes Strandgut auflesen. In diesem Lose liegt ein unanfechtbares Urtheil der Geschichte. Wäre in der hellenistischen Litteratur die unverfälschte jüdische Gedankenwelt zur Geltung gekommen, so hätte das Judenthum sie nicht fallen gelassen, sondern ihrer und der griechischen Sprache zu seiner Erhaltung sich bedient, wie es in einem späteren Zeitraume des Arabischen und der in dieser Sprache vorhandenen Litteratur

mit so grossem Erfolge für seine innere Entwickelung und sein äusseres Ansehen sich bemächtigt hat. Aber das Griechenthum fand bei seiner sturzbachartigen Ueberfluthung des Orients in der ersten Zeit, wie das I. Makkabäerbuch ausführt, auch im Judenthum keinen erheblichen Widerstand, zu welchem es dann späterhin um so energischer sich aufraffte. Der Instinct der Selbsterhaltung kam zur Geltung. Selbst Philo hat bei aller schwärmerischen Begeisterung für das Judenthum durch Entfesselung der Allegorie dasselbe fast verflüchtigt, und B. hat ganz Recht, wenn er S. 410 von dem alexandrinischen Judenthum, dessen vornehmster Repräsentant Philo ist, bemerkt: „Es hat in der That die Brücke geschlagen, auf dem das Evangelium in die Welt einziehen konnte". Man merke sich dieses Bild! Für die Erkenntnis der genuinen Entwickelung des Judenthums ist die hellenistische Litteratur aus diesem Grunde so bedeutungslos, wie sie für die Entstehungsgeschichte und das Wesen des Christenthums bedeutungsvoll ist. Ganze Kapitel bei B., welche die Seiten 313—391 ausfüllen, die Angelologie, der Dualismus, die Dämonologie, die Hypostasen-Spekulation u. s. w. bekräftigen diese Behauptung, denn die gehen von der falschen Voraussetzung aus, als ob die fremdartigen Stoffe, welche der Hellenismus anschwemmte, einen nennenswerthen Einfluss auf den Entwickelungsgang des Judenthums ausgeübt hätten, was nicht der Fall gewesen ist. Das letztere hat seine Energie und Lebenskraft vielleicht am glänzendsten dadurch bewiesen, dass es jene Elemente schnell wieder ausgeschieden hat. Baldensperger (a. a. O. S. 19) urtheilt ganz richtig, wenn er von den Rabbinen sagt: „Sie scheinen die spätjüdische, von vielen persischen, babylonischen, griechischen und anderen fremden Elementen alterirte Entwicklung als eine sündige Verirrung angesehen zu haben und bemühten sich, wieder in das gemeine Fahrwasser des Judenthums einzulenken". Doch handelt es sich nicht um „das gemeine Fahrwasser", sondern darum, den krystallklaren monotheistischen Gottesbegriff vor der Trübung und der Verdunkelung zu bewahren. Tantae molis erat. Die Leistung war gegenüber den mächtigen Einflüssen der griechischen Weltanschauung keine geringe. Ich komme noch einmal auf das von B. gebrauchte Bild der „Brücke" zurück. Vor dieser Brücke haben die grossen palästinensischen Lehrer des Judenthums dasselbe zurückgestaut und es dazu ver-

mocht, die „Jagd nach dem Glücke“, wobei in der Regel mehr verloren als gewonnen wird, nicht mitzumachen, sondern sich auf sich und seinen Besitz zu besinnen. Das Wesen des Judenthums liegt also diesseits der „Brücke“. Wie Vieles dagegen ist über diese „Brücke“ in das Christenthum eingezogen, das aufgeklärte Forscher wegwünschen mögen, ohne mehr thun zu können, als sich darum herumzudrücken. Harnack beschliesst sein Buch (Die Mission u. s. w.) S. 546 mit den Worten: „Die Gründe für diese erstaunliche Verbreitung haben wir zu entziffern versucht: sie liegen in dem Kern der neuen Religion (dem Monotheismus und dem Evangelium) einerseits, in ihrer Vielseitigkeit und wunderbaren Anpassungsfähigkeit andererseits“. Ich möchte dagegen glauben, dass es das sogenannte Athanasianische Symbolum gewesen ist, das die erstaunliche Verbreitung der neuen Religion begünstigte, jenes Symbolum Quicunque, das die Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes zum obersten Grundsatz erhob. Angesichts desselben hat das Judenthum darauf verzichtet, an dem Zug über die „Brücke“ theilzunehmen. Es ist deshalb auch nicht Weltreligion geworden, aber es ist eine auf sich selbst beruhende Welt, die allen Stürmen trotzt.

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Fortsetzung).

Aus dieser Tendenz heraus werden uns Stellen verständlich, wie „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: „Du sollst (deinen Nächsten lieben und) deinen Feind hassen“. Ein solches Gebot ist nie gegeben worden, weder vom Alten Testament, wie der Wortlaut dieses Spruches annehmen lässt, noch auch von den Schriftgelehrten, wie christliche Gelehrte zur Vertheidigung dieses auffallenden Spruches glaubten annehmen zu dürfen.

Ein Satz der mosaischen Gesetzgebung ist allerdings das Wort „Auge um Auge, Zahn um Zahn“[1]). Aber seine Form und der Zusammenhang, in dem es steht, lassen mehr

[1]) 2 B. M. 21, 24. 3. B. M. 24, 20. 5 B. 19, 21.

als eine sogenannte Rechtsparömie erscheinen, wie als ein zur Ausführung bestimmtes Gesetz. Das war jedenfalls die Meinung der Pharisäer, welche bei der Unmöglichkeit von dessen gerechter Ausführung es als die Forderung eines dem Schaden möglichst nahekommenden Ersatzes in Geldeswerth ansahen[1]). Ueberhaupt waren gerade sie von einer solch milden Gesinnung im Strafrecht geleitet, dass bei ihnen die Anschauung sich bilden konnte, ein Gerichtshof, der auch nur innerhalb sieben Jahren ein Todesurtheil fälle, verdiene ein mörderischer Gerichtshof genannt zu werden, und dass hervorragende Schriftgelehrte um das Jahr 100 n. Chr. erklären konnten, sie würden niemals ein Todesurtheil gefällt haben[2]).

Darum wird wohl zu jenem Satze des Strafrechtes in der Ermahnung zu weitestgehender Nachgiebigkeit, Jesus ausspricht[3]), ein überaus wirkungsvoller Gegensatz aufgestellt, aber der Gegensatz ist mehr rhetorisch, als sachlich berechtigt. Auch auf andere pharisäische Lehren fällt vielfach ein falscher Schein und es werden ihnen Anschauungen unterstellt, die dem wirklichen, in den jüdischen Ueberlieferungen erhaltenen, Sachverhalte geradezu widersprechen[4]).

Die Hauptquelle der christlichen Vorstellungen von den Pharisäern und den Schriftgelehrten ist die Parabel Jesu vom Pharisäer und dem Zöllner geworden. Sie ist eine Perle des Lucasevangeliums[5]) und stellt mit schlagender Kraft der Selbstgenügsamkeit und dem beschränkten Hochmuthe eines äusserlich correcten, aber innerlich hohlen „Frommen“ die Demuth und den hoffnungsvollen Glauben einer sündigen, aber zu Gott sich emporringenden, Seele gegenüber. Die in ihr enthaltene Lehre ist jedoch nichts anderes, als was auch die grosse Mehrheit der Schriftgelehrten gelehrt hat. Sie haben in gleicher Weise die selbstbewusste, geschäftige und ostentative Frömmigkeit verurtheilt und die Demuth als die Krone der wahren Frömmigkeit gepriesen. Sie haben als eine der schwersten Sünden es bezeichnet, Andere öffentlich zu beschämen, zu dem, der seine

[1]) T. b. Baba kamma 83b f. Vgl. dazu Graetz III³, 98 u. 652, sowie Saalschütz, das mosaische Recht, 2. Aufl., 449 ff.
[2]) Mischna Makkot 1, 10.
[3]) Matth. 5, 38—42.
[4]) Vergl. Wünsche a. a. O. zu Matth. 15, 3 ff. (Marcus 7, 9 ff.)
[5]) 18, 9—14.

Schuld bereut hat, zu sprechen: „gedenke dessen, was du früher gethan“ und den der Seligkeit für unwerth erklärt, „der sich Ehre zu verschaffen sucht durch Herabsetzung Anderer“. Und der Schlusssatz der Parabel Jesu findet sich nahezu gleichlautend im Talmud mit den Worten „wer sich selbst niedrig stellt, den erhöht Gott und wer sich hochstellt, den erniedrigt er“[1]).

Die Schriftgelehrten haben ferner denjenigen, „der von seinen Sünden zum Guten sich erhebt, als grösser bezeichnet, wie den vollendeten Gerechten“ und in Bezug auf die freiwilligen religiösen Leistungen gelehrt, „mag der Eine mehr, der Andere weniger thun, wenn nur das Herz auf Gott gerichtet ist“. „Dieses ist es vor Allem, was Gott von denen, die ihm dienen wollen, verlangt“[2]).

Es entsprach dem didaktischen Zwecke dieser Erzählung, dass Jesus als Vertreter einer, bei aller Beobachtung der vorgeschriebenen Pflichten, ihrem wahren Ziele fernen Frömmigkeit einen Pharisäer wählte, wie in der ähnlichen Parabel vom barmherzigen Samariter[3]) als Beispiele der Unbarmherzigkeit einen Priester und einen Leviten. Beide Parabeln wollen die Lehre geben, dass auch die Angehörigen solcher Stände, deren Beruf ihnen besonders hohe und heilige Aufgaben zuweist, oft die einfachsten Pflichten nicht erfüllen, oder der wahren, lauteren und guten Gesinnung ermangeln, und dass andererseits Menschen solche bekunden und als gütig und liebevoll sich erweisen, von denen wir es am wenigsten erwartet hätten[4]).

Beide Erzählungen geben uns nicht Thatsachen der Erfahrung, sie sind keine persönlichen Erlebnisse Jesu, sondern Parabeln, Dichtungen, ersonnen für ihren lehrhaften Zweck. Darüber ging die spätere christliche Auffassung zumeist hinweg und fasste sie als charakteristische Schilderungen der Pharisäer, wie der Priester und Leviten auf. Sie bildete sich daraus ihr abstossendes Bild von diesen und nannte die Heuchelei und die Scheinheiligkeit, die äusserliche und zur

[1]) Talm. b. Sota 22b, Aboda sara 20b, Baba mezia 59a und Mischna 4, 10. Midr. Ber. rabba c. 1. T. b. Erubin 13b.

[2]) T. b. Sanhedrin 99a, Menachot 110a, Berach. 5b, 17b, Sanhedrin 106b.

[3]) Lucas 10, 30—37.

[4]) Eine Reihe ähnlicher Erzählungen s. Talm. Jer. Taanith 1, 4, Babli 20—25.

Schau getragene Frömmigkeit, die Selbstgerechtigkeit und das hochmüthige Herabsehen auf Andere — Pharisäismus. Ihre Verurtheilung erstreckte sich dabei häufig mehr auf die Personen, d. h. die Pharisäer und die Juden überhaupt, als auf die gerügten Eigenschaften. Diese haben in den christlichen Kreisen mindestens ebensosehr sich entwickelt, wie in demjenigen, dessen Namen sie tragen, in ihren allgemein menschlichen, wie in den religiösen Verhältnissen. „Nur wer die richtige Lehre hat, kann selig werden, wer sie nicht hat, ist auszustossen und soll aller Rechte verlustig gehen", so charakterisirt Harnack die Anschauung der griechischen Kirche. „Aller Glaube, alle Liebe, alle Tugenden, selbst die Martyrien sind ausserhalb der Kirche wertlos" so erklärt er von der römischen. Und auch vom Protestantismus klagt er, dass nach der Reformation immer mehr „das schlimme Missverständniss sich einbürgerte: Wir sind die wahre Kirche, weil wir die rechte Lehre haben", sowie weiter „über die bösen Folgen der Selbstverblendung und der Intoleranz"[1]). Und heute entfaltet sich die Selbstgerechtigkeit und die hochmüthige Geringschätzung Anderer in dem Rassendünkel, der den Semiten jeden höheren Werth und alle besseren Eigenschaften abspricht und angesichts der nicht zu bestreitenden Thatsache, dass das Christenthum aus dem Judenthum entstanden ist, Christus ohne Weiteres zum Arier macht. „Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas".

4. Wenden wir uns aber nun von der herkömmlichen Schablonenvorstellung eines Pharisäers den reichlich erhältenen Zeugnissen zu, in denen sie selbst zu uns sprechen, so tritt uns ein ganz anderes Bild, insbesondere eine grosse Mannigfaltigkeit von Individualitäten, Temperamenten und Charakteren entgegen: Männer der Welt und solche, die nur in der Stille ihrer Klause, oder im Lehrhause sich wohl fühlen, ascetische und lebensfrohe Naturen, Mystiker und Rationalisten, schwermüthige Denker und sinnige Gemüter, stolze Herren und bescheidene Handwerker, kampfeseifrige und leidenschaftlich aufgeregte Menschen, wie solche von ruhiger, stetiger, liebevoll auf das Kleine und Einzelne zugewandter Wirksamkeit. Als den bei ihnen vorherrschenden Grundzug können wir aber doch den der Friedfertigkeit, der Sanftmuth

[1]) Vorles. üb. d. Wes. d. Chr. S. 150. 158. 184.

und der Demuth bezeichnen. Unter den sittlichen Eigenschaften, die für einen Schriftgelehrten neben dem Eifer für sein Studium als notwendig erklärt werden, werden aufgezählt: „Die Geduld, die Herzensgüte, die ruhige Hinnahme der Leiden, das rechte Verständnis seiner Stellung, die Fähigkeit, sich freuen zu können mit dem, was einem Jedem zu teil geworden ist, diejenige, in seinen Worten sich Schranken aufzuerlegen und auf keine Leistung sich etwas einzubilden, das Streben, die Liebe Anderer zu gewinnen, die Liebe zu Gott und den Menschen, das Wohlgefallen an guten Taten, an der Geradheit und selbst an der freundlichen Zurechtweisung, die Fernhaltung von ehrgeizigem Streben und von Ueberhebung, der gute Wille, die Lasten Anderer mitzutragen, sie in Güte zu beurteilen, zur Wahrheit und zum Frieden zu führen“[1]).

Eine Grundforderung an den Schriftgelehrten war, dass Inneres und Aeusseres, Wort und That mit einander übereinstimmen[2]). Und bezeichnend für ihr Urteil über das verschiedenartige Verhalten Anderen gegenüber, insbesondere für ihre Auffassung von der wahren Güte, ist folgende Zusammenstellung: „Wer sagt, das Meinige sei mein, das Deinige dein, der bekundet eine mittlere, (nicht gute und nicht böse) Gesinnungsart“: „Manche aber nennen eine solche die Gesinnungsart Sodoms,“ d. h. der Engherzigkeit und der Selbstsucht. „Das Meinige sei dein, das Deinige mein ist die Rede der gewöhnlichen Leute,“ die Gutes tun, um noch mehr zu empfangen. „Was ich habe, komme auch dir zu, und was du hast, mögest du behalten“ das ist der Gedanke des wahrhaft Frommen und dessen Gegenteil „das Deinige und das Meinige seien mein, derjenige des Frevlers“[3]). Die selbstlos wirkende Liebe, die uns in diesem Spruche als die Gesinnung des wahrhaft Frommen entgegentritt, ist dieselbe, welche die Welt in der Lehre und in den Sprüchen Jesu bewundert. Beide entstammen dem gleichen Boden und Beiden haben dieselben Quellen ihre Wasser gespendet.

5. Als Jesus eigenartig zu bezeichnen ist seine Forderung, „auch den Feind zu lieben“ und die fernere „Ihr

[1]) Perek. kinjan Thora, Spr. d. Väter VI, 6.
[2]) T. b. Berach 28 a, Joma 72 b.
[3]) Spr. d. Väter 5, 13 nach der alten Leseart in Tefillas Israel ed. Baer.

sollt nicht Widerstand leisten dem Bösen; sondern so dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den anderen auch dar". „Und so Jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel. Und so dich Jemand nötigt eine Meile zu laufen, so gehe zwei mit ihm"[1]). Diese Forderungen gehen allerdings über die Lehren der Schriftgelehrten weit hinaus. Sie haben zur Selbstbeherrschung und zur Ergebung in Gottes Willen aufgefordert und gesprochen: „die geplagt werden und nicht wieder plagen, Schmähungen anhören, aber nicht erwidern, in Liebe zu Gott wirken und in Leiden heiter bleiben, für die gilt das Wort der Schrift: „die Gott lieben, deren Licht gleicht der Sonne, wenn sie hervortritt in ihrer Kraft"[2]). Die Worte Jesu aber verlangen diese Ergebung selbst den Menschen gegenüber und die geduldige Hinnahme des an uns verübten Unrechts.

Noch weitergehend und strenger sind seine an das Verbot des bösen Gelüstens sich anschliessenden Forderungen[3]): „Wenn dich dein rechtes Auge ärgert, so reisse es aus und wirf es von dir, denn es ist besser, dass eines deiner Glieder verderbe, als dass dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn dich deine rechte Hand ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir, denn es ist besser, dass eins deiner Glieder verderbe, als dass dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde." Und er hat sich nicht auf diese Aufforderung zum Kampfe gegen die böse Leidenschaft allein beschränkt, sondern geradezu die Enthaltung von der Ehe empfohlen und gesprochen: „Etliche sind Eunuchen, die sich selbst dazu gemacht haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen mag, der fasse es"[4]).

Solche Anschauungen stehen weit ab von denen der Schriftgelehrten. Diese haben auch die Bekämpfung der bösen Gelüste gefordert und denjenigen als „den wahren Helden bezeichnet, der seine Leidenschaft bezwingt"[5]). Aber in Anwendung des Wortes Jesaia[6]) „nicht zu einer Einöde

[1]) Matth. 5, 39 ff. Lucas 6, 27 ff.
[2]) Sabbat 88 b.
[3]) Matth. 5, 29 f. u. 18, 8 f. Markus 9, 43 ff.
[4]) Matth. 19, 11 f.
[5]) Spr. d. Väter 4, 1
[6]) 45, 18.

hat Gott die Erde geschaffen, sondern dazu, dass sie bewohnt werde, hat er sie gebildet" haben sie die Ehe als eine heilige, von Gott gebotene Einrichtung bezeichnet und gesagt: „der Mann ohne ein Weib lebt ohne rechte Freude, ohne Segen und ohne Glück." Und ihrer Auffassung der Pflichten eines Mannes gegen seine Familie haben sie mit den Worten Ausdruck gegeben: „Wer sein Weib liebt wie sich selbst, sie ehrt mehr als sich selbst, wer seine Kinder auf den geraden Weg führt und sie verheiratet zur rechten Zeit, an dem bewährt sich der Schriftvers: „Du weisst, dass Friede ist in deinem Zelte, du schauest dich in deinem Hause um und vermissest nichts"[1]).

6. Es ist der Kreis, dem der Dämonenglaube und die übermenschliche Auffassung des Messias entstammt sind[2]), dem Jesus auch die Wertschätzung der Ehelosigkeit und der freiwilligen Armut entnommen hat, der Kreis der Essäer. Von ihnen sagt Josephus Flavius[3]): „Diese sind untereinander noch mehr als die andern durch Liebe verbunden. Die sinnlichen Vergnügungen meiden sie als Sünde und setzen die Tugend in Mässigkeit und Beherrschung der Leidenschaften. Die Ehe verachten sie, dagegen nehmen sie fremde Kinder auf, so lange sie noch zart und für das Lernen empfänglich sind, behandeln sie als ihre Angehörigen und prägen ihnen ihre Sitten ein".

Wie beim Eintritt in diesen Orden ein Jeder sein Vermögen der Gesammtheit abtreten musste, so sprach auch Jesus zu dem reichen Jüngling, der ihn fragte, was muss ich thun, damit ich das ewige Leben erlange, und der auf Jesu Fragen antworten konnte, dass er die Gebote Gottes gehalten und seinen Nächsten geliebt, wie sich selbst: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gieb es an Arme, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, dann komme und folge mir nach". Und als dieser das nicht über sich brachte, sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Wahrlich ich sage euch, ein Reicher wird schwer ins Himmelreich kommen". Und wiederum sage ich euch: „Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes kommt"[4]).

[1]) T. b. Jebamot 62 und Job 5, 24.
[2]) S. Monatsschr. 1902, S. 415.
[3]) Bell. Jud. II 8, 2—3.
[4]) Matth. 19, 16 ff. Marcus 10, 1 ff. Lucas 18, 18 ff.

Anders urtheilten über den Werth der freiwilligen Armut die Schriftgelehrten. In einem Beschlusse des Synhedrions in Uscha bestimmten sie, dass Niemand mehr als den fünften Theil seines Vermögens unter die Armen vertheilen dürfte, damit er nicht selbst von fremder Güte abhängig werde. Die Nothwendigkeit eines solchen Beschlusses beweist, dass die Neigung, sein Vermögen zu wohlthätigen Zwecken zu verschenken, in jenen Zeiten nicht selten gewesen ist. Wie weise und gut aber der Reichthum zur eigenen Freude und zur Wohlthat für Andere verwendet werden kann, das lehrt uns in schönster Weise der Rückblick des verarmten Job auf sein Leben. „Ich rettete den Armen, der zu mir flehte, die Waise, die keinen Annehmer hatte. Der Segen des Unglücklichen kam über mich und das Herz der Witwe machte ich froh". „Vater war ich den Dürftigen und die Rechtsache des mir Unbekannten untersuchte ich, zerbrach das Gebiss des Unterdrückers und entriss ihren Zähnen den Raub". „Konnten meine Hausgenossen nicht sagen, wann wäre jemand an seinem Tische nicht satt geworden? Der Fremdling durfte nicht im Freien übernachten und meine Thüren öffnete ich dem Wanderer!"[1])

Und das Salomonische Lied vom Biederweibe verkündet nicht nur dessen Reichthum schaffenden Arbeitsfleiss und Liebe zu den Seinigen, sondern auch „ihre Hand breitet sie aus dem Armen, und ihre Hände streckt sie entgegen dem Dürftigen"[2]). Die Schilderungen dieses Liedes widerlegen auch allein schon die Behauptungen von der angeblich niedrigen Stellung der Frau bei den Juden, und dass erst das Christenthum oder die Germanen deren Ehre und Würde gehoben hätten.

7. Die ängstliche Sorge für den morgigen Tag haben die Rabbinen gleich Jesus als Kleingläubigkeit bezeichnet[3]). Aber sie haben nicht gleich ihm nur auf Gott verwiesen[4]), sondern in erster Linie auf die Pflicht der eigenen Arbeit und dafür die Psalmverse[5]) angeführt „wenn du den Erwerb deiner Hände geniessest, Heil dir und wohl dir". Sie haben geboten, „liebe die Arbeit" und darauf aufmerk-

[1]) Hiob 29, 12 ff. 31. 31 f.
[2]) Spr. 29, 10 ff.
[3]) Mechilta zu 2 B. M. 16, 4.
[4]) Matth. 6, 25 ff.
[5]) 128, 2 s. Midrasch Schocher tob. z. St.

sam gemacht, dass schon dem ersten Menschen im Paradiese die Arbeit als Aufgabe zugewiesen worden ist[1]). Ein nicht mit Arbeit verbundenes, ausschliesslich religiöser Betrachtung hingegebenes Leben, haben sie als ein solches bezeichnet, „das zuletzt werthlos wird und das die Sünde herbeiführt“[2]).

Solche Lehren über den Werth der Arbeit, über die nützliche Verwendung der Güter, über die Tugenden des häuslichen und Familienlebens, über die bürgerliche Tüchtigkeit und die Vaterlandsliebe werden im neuen Testament vermisst[3]). Seine Blicke sind nicht auf das kräftige, frische Leben gerichtet, sondern auf die künftige himmlische Herrlichkeit. Die von ihm besonders gepriesenen Tugenden sind vorwiegend leidender Art, Abtödtung des Fleisches, Entsagung der Güter, geduldige Hinnahme des Uebels, stille Beschaulichkeit. Wie sie einem abgeschlossenen Kreise entstammen, so wenden sie sich auch an einen engeren Kreis von Genossen, an besondere Stimmungen des Gemüthes und Richtungen des Geistes.

Dem entsprechend lehren auch die katholischen Kirchen, „dass das eigentliche christliche Leben nur in der Form des Mönchthums — das ist die vita religiosa — zum Ausdruck komme; aber sie lassen ein minderes Christenthum ohne Askese als „noch ausreichend“ zu .... „Dass die volle Nachfolge Christi nur den Mönchen möglich ist[4]), ist katholische Lehre“.

Harnack sucht im Sinne des Protestantismus diese Ansicht zu widerlegen und nachzuweisen, dass Jesus bei jenen seinen Lehren von bestimmten Verhältnissen gar nicht gesprochen, sondern nur das Zukunftsbild einer rein durch die Nächstenliebe und die innere Gesinnung geeinigten Gesellschaft im Auge gehabt habe. Aber dieser Nachweis ist ihm nicht gelungen. Er kann bei der Besprechung des Verhältnisses des Evangeliums zur Welt, oder der Frage der Askese, nur darlegen, dass darüber innerhalb des Christenthums die verschiedenartigsten, ja geradezu entgegengesetzte, Meinungen obwalten. Das Gleiche gilt bezüglich des Verhältnisses des Evangeliums zur Armut oder

[1]) Spr. d. Väter 1, I0 Ab. d. Rabbi Natan cap. 11 mit Bezug auf 1 B. Mos. 2, 15.
[2]) Spr. d. Väter II. 2.
[3]) Vergl. d. Worte Buckles u. Strauss A. u. N. Gl. 65.
[4]) Harnack W. d. Chr. S. 51.

zur socialen Frage, zum Recht, oder der Frage nach den irdischen Ordnungen, zur Arbeit oder der Frage der Cultur.

Auf keinen Fall kann Jesus als ein socialer Reformer bezeichnet werden. Er gleicht nicht den grossen Propheten Israels, „die über die Könige und die Fürsten, die Priester und das Volk“ gesprochen haben. Sein Blick hat nicht, wie der ihrige, die Verhältnisse des Staates und der Gesellschaft umfasst, sie im Ganzen, wie im Einzelnen mit dem Massstabe des Rechtes gemessen. Er hat nicht an die Grossen und Mächtigen seine strengen Forderungen gestellt, die harten Gebote der Pflicht an jeden Einzelnen gerichtet. Ihm lagen Gedanken fern, wie die Abschaffung der Sklaverei ins Auge zu fassen, die ihm nicht selten zugeschrieben werden. In den Evangelien kommt überhaupt keine Sklaverei vor — in den einfachen, bäuerlichen und kleinbürgerlichen Verhältnissen der Juden in jener Zeit, war für solche selten Verwendung vorhanden — erst Paulus erwähnt Sklaven in Ephesus[1]). Und die spätere Kirche sah in der Sklaverei einen natürlichen Stand[2]).

Jesu Reich war in der That nicht von dieser Welt, sondern mehr im Gebiete der Phantasie und der Stimmungen des Gemütes. Darum lautet die von Harnack angeführte Klage „ernster Männner aus den Kreisen der National-Socialen und verwandter Richtungen heutiger Zeit, die sich gerne von Jesus Christus weisen lassen wollen, dass das Evangelium sie in ihrem Kampfe für die Rechte der Arbeiter im Stiche lasse: „Es halte ein Streben nieder, dessen Berechtigung sie mit gutem Gewissen empfinden, mit seiner Forderung der unbedingten Sanftmuth und Ergebung entwaffne es jeden, der kämpfen will, und narkotisiere gleichsam alle lebendige Thatkraft“. Sie sagen es mit Bedauern und Schmerz, Andere mit Genugthuung. Diese erklären: wir haben es immer gewusst, das Evangelium ist nicht für die gesunden und starken Menschen, es ist für die Blessierten, es weiss nichts davon und will es nicht wissen, dass das Leben, zumal das moderne ein Kampf ist, ein Kampf für das eigene Recht[3]).

8. Diese Klage ist ein Ausdruck der derjenigen christlichen

[1]) Tim 6,1 f.

[2]) Harnack, die Mission u. Ausbreit. d. Christenthums in den 3 ersten Jahrh., S. 124.

[3]) Das Wesen des Christenth. S. 73.

Anschauung, die ihre religiöse Belehrung und Anregung fast ausschliesslich im Neuen Testamente sucht, die vielleicht noch, mit Harnack dem alten Testament, „als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rathes, als Buch der Geschichte eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik“ zuschreibt[1]), aber in ihm nicht nur eine andere Religion, sondern auch eine andere Sittlichkeit findet, wie die christliche und aus ihm das Eindringen eines „inferioren, überwundenen Elementes“ in das Christenthum befürchtet, die deshalb den Versuch abweist „aus dem Evangelium ein concretes sociales Programm abzuleiten“, weil es „verwirrend und unerträglich sei, die zahlreichen Lücken“, die man im Evangelium findet, durch alttestamentliche Gesetze und Programme zu ergänzen.“

Und doch zeigt uns gerade Harnack[2]), wie unmöglich es ist, ohne diese Ergänzung auszukommen. Um zu beweisen, dass das Evangelium nicht[3]) die Askese predige, sagt er: „diese behauptet den Unwert aller irdischen Güter an sich. Dürfte man aus dem Evangelium eine Theorie entwickeln, so würde man nicht auf diese Lehre geführt; „denn die Erde ist des Herrn und was darinnen ist“. Aber diese Worte stehen ja nicht in den Evangelien, sondern in den Psalmen[4]). Und Harnack muss, bewusst oder unbewusst, zu dieser Entlehnung aus dem Alten Testamente greifen, um seine Ansicht von dem Unwerth der Askese mit den Worten des Evangeliums in Einklang bringen zu können.

Das Evangelium ist eben keine selbständige, in sich abgeschlossene und vollständige religiöse Lehre. Jesus konnte und wollte niemals eine solche geben. Er stand auf dem festen Grunde der religiösen Lehre und Ueberlieferung seines Volkes, die er nicht aufheben wollte, sondern durch seine Verkündigung als Messias und Bringer des Reiches Gottes erfüllen, und zu der er nur einige weitere, aus seiner Geistesart und aus verwandten Einflüssen geschöpfte, Lehren hinzugefügt hat. Ein Christenthum ohne die feste Grundlage des Alten Tes-

[1]) Das. S. 117.
[2]) S. 63.
[3]) S. 55.
[4]) 24, 1.

taments schwebt haltlos in der Luft und zerfliesst in flüchtige, ihre Gestalt immer wieder verändernde, Nebel.

„An nichts hat Jesus weniger gedacht", sagt A. Jülicher, „als diese heiligen Schriften zu ergänzen oder zu verdoppeln; nie hat er die Feder in die Hand genommen und auch seine Jünger nicht mit solchen Aufträgen bedacht . . . . Auch Paulus wollte nicht eine neue heilige Literatur schaffen; nur Gelegenheitsschriften hat er geschrieben, lediglich einen augenblicklichen Ersatz seines persönlichen Auf- und Eintretens für bestimmte Situationen erstrebte er mit seinen Briefen; dauernde Aufbewahrung bis zum Weltende, weitere Verbreitung in der übrigen Christenheit, Vorlesung in den Gottesdiensten anderer, womöglich gar ihm fremder, Gemeinden, Gleichstellung mit Propheten und Psalmen zu fordern, ist ihm nie in den Sinn gekommen"[1]).

Das Alte Testament war somit die erste und lange Zeit einzige heilige Schrift der Kirche. Erst im 2. Jahrhundert bildete sich durch das Bedürfnis und Gefühl eines eigenthümlich Christlichen eine dem Christenthum eigenthümliche heilige Schrift aus Denkmälern seiner Gründungszeit, wie den verschiedenen Berichten über das Leben Jesu, von denen vier, die sogenannten Evangelien, geblieben sind, und aus den Briefen der Apostel, von denen nur wenige echt sind, und von denen einige erst im 4. Jahrhundert aufgenommen wurden[2]).

9. Wie für die Lehre von Gott, so ist für die Gebote des Rechtes, der Sittlichkeit und der Nächstenliebe die Grundquelle des Christenthums das Alte Testament gewesen und geblieben. Was Jesus dazu noch weiter gebracht hat, das hat zumeist nur hinter verschlossenen Klostermauern Befolgung gefunden und auch da nur in beschränktem Maasse. Seine Lehren, auch den Feind zu lieben, dem Uebel nicht zu widerstreben, demjenigen, der uns auf die linke Wange schlägt, auch die rechte hinzureichen, erscheinen uns wie verlorene Klänge einer fernen Welt, wenn wir an die ganze Entwicklung der Geschichte denken, seitdem das Christenthum eine weltbeherrschende Religion geworden ist, wenn wir in's Auge fassen, dass heute noch die beste christliche Gesellschaft denjeni-

[1]) Einleitung in das N. T. 1894 § 34.
[2]) Hase, Lehrbuch der Kirchengesch. 1877, S. 46 u. 64. Hagenbach, Kirchengesch. 4. Aufl. S. 274.

gen mit ihrer Acht belegt, der nach ihnen handeln will. Das sind Mondesstrahlen, mild und sanft, aber sie wärmen nicht, rufen kein Wachsthum hervor und schaffen keine lebende Frucht.

Die schlichten Lehren der גמילות חסדים aber, der werkthätigen Liebe, die Jesus von den Schriftgelehrten empfangen und weiter verkündigt hat, sind zum Heil, zum Segen und zum Troste Unzähliger geworden. Die Einrichtungen der Wohlthätigkeit, der Unterstützung von Witwen und Waisen und anderen Nothleidenden, der Fürsorge für Kranke und die ehrenvolle Bestattung der Gestorbenen, der gastfreundlichen Aufnahme zugereister Fremder, der Auslösung von Gefangenen, welche Harnack als eine besondere Bewährung des Evangeliums der Liebe und Hülfeleistung in den ersten Generationen des Christenthums rühmt und als eine Wirkung der hell leuchtenden Worte Jesu preist[1]), das waren längst vorher Einrichtungen aller jüdischen Gemeinden Palästinas, wie der Diaspora[2]), das hatten die Apostel und ihre Nachfolger nur weiter zu pflegen und auch in die von ihnen neu gegründeten christlichen zu verpflanzen.

Die Lehre von der Einheit Gottes und den Pflichten gegen ihn, sowie die einfachen allgemeingiltigen Forderungen der Moral hat das christliche Volk allezeit in den mosaischen Zehngeboten gelernt. Dass die arbeitenden Klassen vor dem Frohndienste ohne Unterlass geschützt waren, das hatten sie nicht dem Neuen Testamente, sondern dem Sabbathgebote des Alten zu danken. Und die Ermuthigung zum Kampfe um das Recht, welche die Nationalsocialen nach der obenerwähnten Klage in den Evangelien vermissen, haben vor bald dreihundert Jahren die englischen Kämpfer um religiöse und bürgerliche Freiheit, die Puritaner und Independenten und von ihnen aus die Pilgerväter und Gründer der freien Staaten Nordamerikas, in den Schriften des Alten Testaments gefunden. Ihnen entnahmen sie ihre politischen Vorbilder in den Helden, welche

[1]) Die Mission und Ausbreit. d. Chr. S. 105 ff.

[2]) s. Weinberg, die Organisation der jüd. Ortsgemeinden in der talmud. Zeit (diese Monatsschr. 1897. S. 678 ff.) Ders., Die Almosenverwalt. d. jüd. Ortsgemeinden. Israel Monatsschr. (Beilage z. Jüd. Presse) 1893, S. 2, 7, 10, 23, 35. Hoffmann, die Synagoge im Alterthum. Isr. Monatsschrift. 1899. S. 22 f. J. Lehmann, assistance publique et privée d'après l'antique legislation juive, Rev. d. ét. juives 1896, actes et conférences I—XXXVIII. Vgl. auch Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 440 f.

Israel vom Joche der Fremdherrschaft befreiten und ihm im Frieden sodann Richter und Führer waren. Aus ihnen schöpften sie nicht nur religiöse Ideen, sondern auch die Forderungen der Gerechtigkeit und der gesetzlichen Gleichheit, welche sie in ihren Staatsverfassungen ausgestalteten, und die von dort aus in die politischen Anschauungen Europas eindrangen. „Mauersteine aus Palästina" sagt ein geistvoller französischer Schriftsteller[1]), „sind in dem Unterbau unserer neuen Gesellschaft eingefügt. Die Revolution ist in mancher Hinsicht nur eine Anwendung der von Israel der Welt gebrachten Ideale gewesen. Das Reich der Gerechtigkeit auf Erden war Judas Traum" .... Man muss, um den Urquell von 1789 nachzuspüren, unter der Reformation, unter der Renaissance fortgraben; man muss über das klassische Alterthum und das Evangelium hinaus bis auf die Bibel, die Thora und die Propheten zurückgehen".

Dort sind auch, können wir hinzufügen, religiöse Vorbilder und Antriebe zu finden für die socialen Aufgaben, die unsere Zeit beschäftigen. Es war bezeichnender Weise eine der ersten gesetzgeberischen Thaten der neuen Richtung, dass sie mit der Ausführung des Gebotes: „es soll ruhen dein Knecht und deine Magd, wie Du" grösseren Ernst machten. „Nicht der Schutz des Eigenthums, sondern der Schutz der Menschheit" sagt der amerikanische Bodenreformer Henry George in seinem Vortrage über Moses — „das ist der Endzweck des mosaischen Gesetzes. Seine Vorschriften wollen nicht den Starken helfen, Reichtümer zu erwerben, sie wollen die Schwachen vor Ausbeutung und Unterdrückung schützen. Ueberall stellen sie Schranken auf gegen Selbstsucht und Habsucht". Ihre weitausgedehnten Gebote der Wohlthätigkeit sollten nur ein Hilfsmittel sein gegen die in menschlichen Verhältnissen unvermeidlichen Fällen der Bedürftigkeit. Ihre socialen Ordnungen aber hatten das Ziel, einem jeden Einzelnen Selbstständigkeit und ein sicheres Besitzthum zu gewähren. Für dieses Ziel kämpften die Propheten. Ergreifend und zur Nachfolge anfeuernd schlägt aus ihren Worten der Eifer für das Recht und der warme Hauch der Liebe für die Armen und Bedrückten uns entgegen. Das Glück Israels fanden sie darin, dass ein

[1]) Anatole Leroy Beaulieu, Israel chez les nations, p. 52.

Jeder neidlos und friedlich sitze unter seinem Feigenbaum und unter seinem Weinstocke. Und ihr messianisches Ideal für alle Völker war in gleicher Weise eine Zeit der allgemeinen Gotteserkenntniss der ungestörten Arbeit und des vollen Friedens[1]).

(Fortsetzung folgt).

Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrh.

Von Dr. **Ph. Bloch.**

(Fortsetzung).

ועוד כי מה שאמר החמור שאין מותר ללמוד רק התלמוד לבד נהו סותר באמת למה שאמר הכתו' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמי'. וזה כי אף אם נהיה בקיאים בכל חדרי התלמוד לא נחשב בזה חכמי' לעיני העמי', ואדרבא כל סברות התלמוד ודרשותיו ודרכיו הם לעג והיתול בעיני העמי' אם לא נלמוד יותר מזה כדי שנדע לבאר ג"כ סברות התלמוד והדרשות באופן שיוכשרו בעיני העמי' השכל יעיד עליו. והנה הנסיון יעיד על זה ג"כ כי מעולם לא נצחו את המינים אלא בעלי המקרא ובעלי החכמות. ואע"פ שדרשו חז"ל זה הפסוק לצד אחר נאה ומקובל מ"מ פשוטו יורה על מה שאמרתי לכל מי שישתכל בפרשה ההיא בעין השכל, וכבר ביארתי זה ביאור יפה במה שחברתי על ההקדמה של ר"ש אבן תבון שהקדים לשמונה פרקי' של הרמב"ם ז"ל, וכמו זה ביאר הרמב"ם ז"ל זה הפסוק בסוף החלק השלישי[2]) מן המורה אלא שביאורי יותר רחב. ואחזיר למעלה ואומר כי זה המאמר שאמרו חכמי' הוי שקד ללמוד מה שתשיב לאפיקורוס, כיון שבא לידינו נימא ביה מילתא. ואני שואל ממך למה צוו חז"ל והזהירונו על שקידת הלימוד בעבור תשובת האפיקורוס בלבד ולא בעבור המינים ג"כ, ידעתי באמת כי לא תוכל להשיבני על זה תשובה נצחה, יען כי עיני בשר לך, ואני אזכיר לך ברמז כי בעלי הדת והמינים סוג עליוני יכללם ומשם יפרד מה שאין כן באפיקורוס וחז"ל לא חששו רק לעקר גדול אשר הוא עקר לכל העקרים והוא מציאות האלוה וכמנו ישתלשלו האחרים וזהו טעם למה פתח באנכי והמבין יבין.

---

[1]) Jesaias 2, 1—4.
[2]) M. N. III, 31.

ואחזור על דברי הראשוני ואומר מה שחייבת אתה הסכל ראש אדונינו הרמב"ם ז"ל למלך מלכי המלכי' ית' באמרך שהוא היה מין גמור (בעבור שמצאת באיזה ספר פסול ע"ד עד מפי עד איך שכתב הרמב"ם ז"ל בספר מורה הנבוכים[1]) שהמלאכי' של אברהם היו נראים לו כן במראה הנבואה ולא היה כן במציאות חוץ לשכל, וכן אתונו של בלעם לא נמצאת בתואר הזה המפורסם, ועוד דברי' הדומים לאלה.) על זה אשיבך מלין. לא על דעתי להסגיק ולישב דעתך בזה, (רק להראות השרים בתורה והסגנים בחכמה את יופי הספר הזה ר"ל מורה הנבוכי' וכל זה בכללות ולא בפרטות) כי ידעתי בך הסכל שלא תקבל דברי אפי' עם כל הסברות וההוכחות היותר טובות שבעולם ואפי' אם יבאו מלאכי אברהם ויעידו על דברי. כי הש"י הקשה (S. 5) את לבך ואטץ את רוחך למען נפול תפול ולא תוסיף קום בעבור מריך הגדול . . . . . הקשה כי כבר התריתי בך בק"ק פראג שתסור מזה הענין הרע ותבעתי אותך לדין. . . . . זה לפני כל בני הישיבה וגזרו עליך בכל תוקף לסור מזה וקבלת עליך את הדין אבל לא קיימת רק נתת כתף סוררת. ותכף בואך הנה ק"ק פוזנא הוספת לחרף ולנדף והיית מלעיב במלאכי אלהים ומתעתע בחכמיו דעדיפי מנביאי קדושי' משרתי עליון. ואלה האנשי' נקובי השם אשר חרפת וגדפת והלעגת עליהם, הרמב"ם והרמב"ן, והשר יצחק אברבניל, ור' יצחק עראמה, והר' ש"ט, והר' אברהם אבן עזרא, ורבינו בחיי הזקן, ורבנו בחיי השני, והרלב"ג, והר' דוד קמחי, והר' יוסף אלבו, והר' יצחק הישראלי השני, והרשב"א, והחכם ר' יונה שחבר פירוש על האלפסי, ורבינו סעדיה גאון, אמרת אלה לא יראו יה י"ה בארץ החיים. ונתת הסבה באלו באשר קצתם פיהם פתחו בחכמות החקיריות ותורת חסד פילוסופיא על לשונם, וקצתם הוציאו האגדות של התלמוד מן פשוטיהם והטו אותם לכונה אחרת שכלית אשר אין ספק שהיתה קבלה בידיהם מן רבותיהם שקצת האגדות פשוטיהם גוזמא בעלמא ולא היו דברי' מעולם, ואין בהם רק תוכם ופנימיותם, והחיצוני קליפה ויזרק, מצורף שזה יראה בתחלת המחשבה השכלית, מצורף עוד שחוזל בעלי התלמוד העידו על זה ואמרו דברו חכמי' בלשון הואי ובלשון גוזמא בפר' גיד הנשה[2]) ובשאר מקומו'. ואין ספק כי מה שקראו הנביאים והמשתמשי' ברוח הקודש לתורתנו הקדושה הנכללת מתורה שבכתב ותורה שבע"פ, חכמה בסתם, כמו שכתוי לדעת חכמה ומוסר, אני חכמה שכנתי ערמה. שזה אינו בעבור

[1]) M. N. II, 42.
[2]) Chullin 90 b, Tamid 29 a.

קצת הנמנעות הנמצאו' בהם בקצת המקומות, אלא בעבור החכמה הגדולה הנמצאת בכללה ר"ל בכל פרטיה הן ספורים הן דינים הן זולת זה, ולא נשאר אחד בהם שלא נרמז בו חכמה גדולה רק שקצתם פשוטם הוא אמת גמור ג"כ וקצתם פשוטם הוא גומא בעלמא ושקר, וזה מוכרח כי אלו היו כל פשוטיהם אמת היו הנמנעות אשר הם השטות ג"כ נכללי' בתורה והיו כלם נקראים חכמה, והאמתיות אשר הם הדברים השכליים ג"כ נקראים חכמה ונכללי' בתורה והם שני הפכי' ר"ל השטות והשכליות ונמצאו שני הפכים בנושא אחד וזה שקר. ומעם דברם ר"ל הנביאים והחכמי' בלשון הואי וגומא הוא מפורש ביאור יפה בהרבה מספר המחברי' ובייחוד בספר המורה.

ואחזור לדברי ואומר כי עוד נמצאו אצלנו מלבד אלה המשה עשר הנזכרי' רבים למאות ולאלפי' חדשי' גם ישנים אשר עסקו וחברו ספרי חכמות חקיריות פילוסופיות והוציאו הרבה מאנדות התלמוד מפשוטיהם אשר לפי דעתך הטפשית הסכלית והארורה כלם הם חסרי אמנה ח"ו, אמנם לפי האמת כלם הם בעלי שם טוב ומוחזקים באמונה ישרה ומבותלי ספריהם ניכרים כי המה חכמים מחוכמים אופנים וחשמלים, מאורות גדולים, ומימיהם אנו שותים כי הם מן המקדש יצאו, רוח יי דבר בהם ומלתו על לשונם ולעמתו ינשאו. והם קבלו שרשי החכמו' והקבלה קבלה אמתית שבלית לא קבלה סכלית דמיונית מוטעית כמוך הפתי הנמהר אשר ברית אתה ודומיך, ובהברח דבריך הם כפירה גמורה או הם סותרי' דברי עצמך באשר תמיד אתה וריעיך מפטפטי' כי כל האגדות הם כפשוטיהם ממש . . . . . (S. 6) אי' בברכו[1]) שאמר ר' ישמעאל על השי' נענע לי בראשו וכל האגדה ההיא יורה ההתגשמות הגמור חלילה לנו מרשע ולדבר על שדי עול ועל יי תועה ח"ו וכן נמצא בסכ' ההיא[2]) כי הקב"ה מניח תפילין ואם התפילין הם כתפילין שלנו בתמונה ותואר כמו שיורה פשוטו א"כ הוא יתי' בעל גשם כי כל פוגש בגשם נשם זה כפירה גמורה, ושם נאמר ג"כ כי יש לו יתי' ראש ואדרוע ובהכרך צריך להוציא הדברים מפשוטם ולפרשם עד שלא יחלוקו על אמונתנו האמתית המקובלת ואשר התבארה במופת שכלי. כללא דמילתא, אוזה וריעיך הסכלי' לא סרים מן גשמות המאמרי' ומן הדמיונות הסכליות לכן אתם נופלי' בשוחה עמוקה פי זרות וכל הנופל בבור הדמיון עליו נאמר כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים, ומה שאתה אומר שצריך להחמיר בדברי' כאלו מפני ההמון זהו ככלות כי חומרא דאתא לידי קולא הוא.

[1]) Berachoth 7 a.

[2]) Berachoth 6 a.

גם יש להוכיחך תוכחת קשה ועצומה על מה שאתה מדבר תהפכות בענין העשר ספירות ומזהיר אני בך שלא תוציא מפיך עוד דברי כפירה כאלו ולא תטעה את הבריות בזממיך כי לא קבלת ממקבלי האמת אפי' לפי דבריך ואין אתה מבין עומק המספרי' ההם מעצמך ולא אליהו מצוי אצלך כמו שאתה מתפאר כי שקר אתה דובר רק רוח רעה עוברת בך ולא תסמוך על איזה ספר שבידך אשר הוא דברי יחיד דברים בדויים וקבלתך קבלה דמיונית אפיקורסית מינית שגעונית סכלית שקרנית בדויה כי לא שמעת לקול מוריך ולמלמדיך לא הטית אזניך כאשר אתה מתפאר בעצמך איך שלא קבלת שום דבר משום אדם, ורעיוניך יבהילוך וזממיך ירדפוך ודמיוניך הסכליים והגשמיים ישעוך ואמרת לעלות על במתי עב ומרום הרים בפסיעה בקפיצה ובנפיחה אחת וחשבת ליכנס בפרדס ובהיכלי קודש קודם טהרתך גופי רעיוניך ומחשבותיך וקודם רחצך שבע פעמי' בכי היורד דין ודת בגדי מרותיך ותכונות נפשך מצרעתיך, וקודם טבלך בים החכמות השגות שכלך ולנקותם מסכלותיך, ואין ספק שזה מעשה אלישע אחר שהוזכר בתלמוד[1]) וגרמו לך מעשיך ותשוקותיך הדמיוניות הגשמיות הבלתי מטוהרות להרהר בדברים האסורי' להרהר בהם ודנת ג"ש שאינה מופנה כל עיקר וזה לא כר' ישמעאל ולא כרבנן בפר' המפלת[2]), ולמדת ק"ו של שטות במקום שאין למדין, ומחמת זה תפלצתך וגאות דעתך וזדון לבך השיאוך להטות מן הדרך הישר והנוכח לדבר על י"י תועה ולהתל בנביאיו כנזכר.

וכדי שלא תאמר אכביד (!) עליך מלין ואעתיר עליך דברים כדי להטעותך ולהטותך מן המכוון כמו שיעשו המטעים כמוך אשקוט ואנוח עתה מזה ואחזור על הראשונות ואומר, שמעו אלי רוזני צדק עם תורת י"י בלבם ואל תשמעו אל זה המהביל והמחשיך עצה בלי דעת, וידוע תדעו כי הרמב"ם ז"ל בספר מורה הנבוכי' גילה דעתו הטובה והראויה ואמונתו האמיתית והשכלית מה שיש בו די להבין לכל מי שחנן אותו השם ית' שכל דעת ובינה, וזה מפורסם בכל הספר ההוא מראשו ועד סופו, ועוד גילה דעתו והכריז בקול גדול ומפורסם מאוד[3]) שלא חבר ספר מורה הנבוכי' מרצונו הטוב כדי להתפאר ולהתיהר או על צד העזות ועל דרך ההריסה ח"ו רק על צד ההכרח הגמור ע"ד עת לעשות

---

[1]) Chagigah 14 b. ff.
[2]) Niddah 22 b.
[3]) M. N. Einleitung.

ליי הפרו תורתך ולשיש כי ביסיו נתרבו המינים והאפיקורסי בבני עסינו עד כי קצתם האסינו הנשסות (S. 7) והרבוי וההרכבה בביכול, ואחרים הרבו להתפלסף ונטו אחר הפילוסופיא . . . . . כל זה לא השליכו אחר גיום תורתנו הקדושה לגסרי וגרם להם זה שהיו נבוכים . . . . . מאוד עד שלא ידעו ללכת אנה ואנה, ועוד נמצאו אחרים שלא היו נבוכי' ברבר מדברי התורה שבכתב אך גרסה להם התפלספותם שבחשו דברי רז"ל והלעיגו על קצת האגדות שבהלמוד ואמרו כי הם דברי שטות ושגעון ושיחת ילדים ושוטים ח"ו. וכראות הצדיק הרמב"ם ז"ל החלול הגדול הזה חשש חשש גדול אם יעמדו הדברי' על עמדם ויתישנו בחזקתם תיפוק חורבא מיניה ותפול ח"ו התורה ותעקר בכללה, לכן קנוא קנא לאלהיו וחגר בעוז מתניו ויאמץ את זרועותיו ללחום מלחמת יי ויסכן את נפשו בעד התורה הקדושה ובעד דברי חכמיה רז"ל סכנה גדולה עצומה מאוד כי ירא הצדיק לנפשו ויצר לו מאוד פן יקרה לו מה שקרה וגם ידע זה בידיעה קרוב לודאי שיקרה לו כך עם כל זה הראה מדת הזריזות שבו להכנים עצמו בסכנה על קדוש השם, וזה כי אף שהציל את נפשו הצלה יתירה באופן שכל החכמי' האמתיים ובעלי דת אמתית שבתו והודו לו באמרם מי כמוך נאדר תקיף ואמיץ בחכמות השכליות ונורא תהלות בגבורות מדות תרומיות, עושה פלא ומחדש נפלאות בעקירת דעות זרות מיניות אפיקורסיות פילוסופיות, מ"מ לא הציל את עצמו אפי' הצלה פורתא מן המוחות המזוהמות ואשר מחשבותיהם ודמיוניהם מלאים שגעונות וסכלות של ילדות ונשים כותם כתמים מאונן רע באזני יי מנחש ומכזב כמוך הסכל כריעך היושבים לפניך והשומעים לדברי אפקרוסתך ועזותך והשמחים לדברי נבלותך, והראיה על זה שידע הצדיק כל זה וירא ממנו ועם כל זה לא שב מדעתו הראויה והטובה, זה יראה בביהור ממה שאמר בהקדמת המורה וז"ל, סוף דבר אני האיש כשיצר לו הדרך ויצוק לו הענן כו' רק בהצלת איש אחד מעולה ולא אחוש בגנות העם הרב. ובאמת אירע לזה הצדיק החכם האלהי הרמב"ם ז"ל דמיון נמור מה שאירע לירמיה הנביא ע"ה אשר צעק בקול נהי המרורים על אנשי מקומו שאמרו לכו ונחשבה מחשבות על ירמיהו כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא לכו ונכהו בלשון ולא נקשיבה אל כל דבריו ע"כ. וכשתשתכל בדבר תמצא כי גם שלשה אלה הענינים ודמותם נמצאו בזה האיש הרמב"ם ז"ל. כי הוא כהן בתורת יי צבאות, ועשר ידות לו בכל דברי חזיל על כל הגאונים והפסקנים לכן לו משפט הבכורה, וחכם בחכמות החקיריות, ונביא בידיעת העתידות כפי מה שינזרהו ההקש התבוניי.

ונחזור לדברינו ונאמר אחרי שזאת היא כוונת החסיד הרמב"ם ז"ל הוכרח להשיב ולהשיג על האנשי' הנזכרי' תשובה מספקת להם המרוה את צמאונם כל אחד לפי טינו ומדרגתו באופן שיראו בעיניהם שכל חכמת אפיקורוסותם לא תועיל להם וכדונג נמס לפני האש כן יפסו אסורי הכפתם נגד התורה הקדושה, ולא יבוטל בעבור פטפוטם דבר מדבריה אפי' לפי גזרת ההקש הטבעי וזה לא היה אפשר אלא בהניח קצת דבריה משלים או מראות נבואיות אלהיות ואע"פ שאין זה נראה מפשוטו, ובכן הושב אחור ימינם ובעל כרחם יספרו שבחה של תורה וישימו יד לפה מלהלעיג עליה וע"י זה נצולו כמה נפשות מישראל מן המים הרעים דברי מינות ואפיקורוסות ולא ישתו התלמידי' הבאים אחריהם (8. 8) ..... [ושם ש]מים מתקדש ע"י החכם החסיד הרמב"ם הזה אשרי לו ואשרי חלקו . . . . . העומדים לפניו הזוכים לקבל ולהבין דבריו, ועם כל זה יש לדעת שכאשר יבאר קצת דברי הנביאי' ויאמר שהם משלים או מראות לא גזר זה בהחלט ולא אמר שלא יהיה ביאורו על דרך אחר רק כיון להשקיט רתיחת המינים עם שאפשר שנטה דעתו שביאורו הוא האמת מ"מ לא גזר. והראיה על זה אמרו בחלק הראשון[1]) וז"ל ומי שלא ירצה לעלות לזאת המדרגה שאני מבקש להעלותו ויאמין שכל אלה הם דברים נבראי' כו' אין בזה היזק רק בהסיר הגשמות מהשי"ת ע"כ, ואע"פ שאינו בזה הלשון. ועל דרך זה כתב והתנצל כמה פעמים, ומי שידבר עליו רע אחר אלו הדברים יהי אחריתו להכרית. ולפי שכונת הספר הזה ר"ל מורה הנבוכי' לשבר מתלעות אנשי און מינים ואפיקורוסי' ראוי לכנותו בשם הטיריאק הגדול באשר כל דבריו הם טיריאק גמור והרקה אמיתית לגרש ולדחות כל מיני ארס היוצא מפי הנחשים השרפים הרעים מינים ואפיקורסים ומהבילים אשר לא ישמעו לקול מלחשי חקבלה הנמשכת, ולכן כל הבורח ממנו יש לחוש ולבדוק אחר אמונתו כי כיון שכל דבר יברח מהפכו חוששין לארם דוי טמון בלבו.

ובפרט אתה הסכל יש לחוש מאוד שאמונתך רעה כי אתה אומר שאין פרק בכל ספר מורה הנבוכים שאין בו מינות, וידוע הוא כי כמה פרקי' בספר הזה מבארים ומוכיחים ומביאי' מופתים על מציאות הש'י ואחדותו ושאינו גוף, ופרקים אחרים מבארים חדוש העולם ויביא ראיות חזקות על זה, ופרקי' אחרים יבארו אמתת הנבואה ומדרגותיה, ומדרגת מרע"ה על שאר הנביאי' בנבואתו ובניסים שעשה, והדומה לאלו האמונות הראויות המשובחות הרבה אין מספר כלם יבארם זה החסיד האלהי

[1]) M. N. I, 5 zum Schluss.

ויביא ראיות חזקות שכליות עליהם, ולפי דבריך כל אלה הם דברי מינות א"כ אפיקורוס גמור אתה וזה נראה אפי' לתנוקות של בית רבן.

ואחזור לדברי ואומר מוסף על זה שיש בספר הנזכר זאת הסגולה העצומה והרמה הטיריאקיסים עוד יש בו כוח להבריא נפש מי שימשך אחריו ולחזק לבו בחכמה ולהצילו מכל מיני חולי הנפשות ותכונות הרעות וע"י זה יעלה האדם למדרגה שאין למעלה הימנו כי ביום ההוא שישמע האדם את דברי הספר הזה ויקבלנו ישליך אלילי כספו ואלילי זהב לחפור פירות ולעטלפים יבאם בעולם ההבל והבלה ויבחר בעולם הקיים והנצחי יחזה מראות אלהיות ויוציא ממונו לדברים הנבחרים דברי חכמי' וחידותם בלי כילות ועצלות ויצחק לבגרי המשי והרקמה והדומה לזה כן המותרות, ובעבור זה ראוי לגדל שם הספר הזה ולקרותו ג"כ קופת הרוכלין כי הוא מוקטר מור ולבונה מכל אבקת רוכל כיון שיש בו המועיל לבריא' הנפשות ולסעדם ולחזקם ויש בו המועיל לכל מיני חולי הנפשות, וכן לשלמים ולבלתי שלמים, אמנם התועלת הזאת לא הגיע אלא בקיים צואת והנאי החכם ההסיד הזה כלם בשיחבר וישיב פרק על פרק ומדמה מילתא למילתא וישים הקשה רך ויפה, והבלתי מתוקן בעיניו נאה ויפה, ואם אי אפשר לו זה ע"י עצמו ילך אל השלמים ויקבל מהם רוח חכמה ודעת ואז ימצא כי כל דרכיו נכונים אין בהם נפתל ועקש, כללא דמילתא זה הספר מורה הנבוכי' הוא תשובת המינים וזה השם ראוי לו מכל השמות כי הוא סותר לכל מיני המינים שאפשר להיות, ומי שיאמר ההפך עינים לו ולא יראה ואין להביא ראיה ממנו, ראה אתה הסכל אם בעבור שהעטלף והתנשמת לא יכילו אור השמש כי כוה הראות (8. 9) שלהם חלוש בתכלית החולשה היוכל לומר בעבור זה שהשמש אינה נמצאת וכך . . . . . סומא יאמר בעבור זה שהשמש שאין שום מאורות נמצאו בעולם וכן ההקיש בחושים . . . . וכן עוד מי שלא יבין פרשה חמורה בתורה כגון מעשה בראשית או מעשה מרכבה דיחזקאל . . . היאמר בעבור זה שהפרשיות ההם מוטעות או בלתי נכונות וכן מי שהבנתו קשה עליו ולא יבין מסכת ב"ק או נדה או יבמות או הדומים לאלו היאמר בעבור זה שהמסכתות האלו נכתבו בטעות, כן נאמר למי שלא יבין זה הספר מורה הנבוכי', וכדי שיתבאר זה באור רחב ביותר אמשיל עוד משלי' ואומר האם בעבור שמצאנו בתורה נעשה אדם בצלמנו לשון רבים וכן כל שם אלהים ושם אדנ' ואחר זה מצינו פסוק שמע ישראל כו' יי אחד המורה על האחדות הנמורה הנאמר בעבור זה שהתורה אינה אמיתית ודבריה סותרי' זה את זה, וכן עוד כיון שהפסוק הזה

נעשה אדם בצלמנו וכן פסוקי רבים אין מספר יורו על הגשמות הגמור ואח"כ נמצאו פסוקי מתנגדי לזה, וכן עוד פסוקי רבים בכתבי הקודש נראים כסותרים ומתנגדי זה לזה הנאמר בעבור זה שנפלה התורה על צד הקרי וההזדמן ולא נתנה בכונת מכוין מאת י"י מן השמים, או נאמר ח"ו שיש בה רע מעורב בטוב על צד הרמאות והנבלה כדי להמשיך לב האדם מעט מעט בחבלי השוא, הנה מי שידבר זה אין זה כי אם רוע לב הותל המהו מן ואפיקורוס, כן אני אומר עליך עז פנים גם חותנך וריעך הפראים הפאמיני בכל דברי שטות ושגעון על צד ההתעלות הדמיוני בעבור דברכם תועה על איש קדוש אלהי הרמב"ם ז"ל, עובר עלינו תמיד ללמד לנו חקים ומשפטים צדיקי וחכמות שכליות אמתיות המורים לנו דרך ועלייה לעלות אל מדרגת הטובים והישרים בלבותם, וכן אתם עושים לרוב חכמי ישראל וחסידיהם קצתם כבר מהו ואשר המה חיים עדנה, ויש לחוש על מחשבה רעה נסתרת בלבך לדבר אחר אתה הסכל, וחותנך וריעך אפשר שהם נמשכי לתומם והולכי לרגליך על צד הריעות בלי השקפה ועיון שכלי ואתה טינא בלבך ולפי שאי אפשר עקירת אילן גדול בפעם אחת תערים להתחיל מן הצד אולי תצלית שעתך, ואף כי אתה עושה בסתר בכל יכלתך כבר נתגלה ערות דעתך נגד קצת אנשים בענין העשר ספירות ואין אתה מרגיש בזה, ובמקום שאסור לומר מים מים[1]) אתה אומר גשם גשם יסכר פיך הדובר שקר וכבר אסרו חכמי מלדבר כזה ולמדוהו מזה הפסוק דובר שקרי לא יכון לנגד עיני והמבין יבין.

ואחזור לדברי ואומר שמע אתה הסכל למה לא למדת מדה טובה מן החסיד האלהי הרמב"ם ז"ל מה שנזהר בכל ספריו שלא להוציא דבה על שום אדם ואע"פ שנמצא בספרו כמה פעמי איך שהוא מרמז אל רבנים סכלים ועניי הדעת שהיו בדורו הדומים לך ולריעך וחותנך מ"מ אינו זוכר שום אדם נקוב בשמו, ואפי מה שאינו דבה כל כך רק שמץ ואבק דבה, ואף אם תחזקהו בלבך הסכלית למין גמור מ"מ מדה טובה היה לך לקבל ממנו כי כן צוו לנו רז"ל ללמוד מדות טובות אפי מן עובדי ע"ז ע"ד שאמר הרמב"ם ז"ל ושמע האמת ממי שאמרו, והביאו חז"ל[2]) ראיה על זה מן יחזקאל ע"ה שהוכיח את ישראל על שלא עשו כך ואמר וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם לא עשיתם כמבואר בסנהדרין, וכן ר' מאיר למד תורה מאלישע אחר ועליך מתלו מתליא חז"ל[3]) עניותא בתר

[1]) Chagigah 14, b.

[2]) Synhedrin 39 b.

[3]) Baba kamma 92 a wo es allerdings heisst בתר עניא עניותא אזלא; der Verfasser citirt selten wörtlich.

עניותא אזלא, כי אין לך עניות כעניות השכל המעשי והעיוני וקל, ועוד למה תכנים את עצמך אתה הסכל בסכנת ארור מכה רעהו בסתר (נב"צ: כי תמיד אתה . . . . בסתר באזני קצת האנשים לאמר כל . . . . ספר מורה הנבוכים הם מינים כי הספר הוא כלו מינות והיה לך . . . . זה בפרסום נגד הלומדים והמלמדים זה הספר ולמה) לא נשמרת מכל רע (S. 10) . . . . . ע"ה שאמר יכרת יי כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, והנה אתה . . . . . איך לא תמוש ספר התורה מפיך ומקיים אתה את כל דברי רז"ל ובקי אתה בכלם א"כ אתה ידעת מה שהפלינו חז"ל בנדרי ומנהדרי ובהרבה מקומות בתלמוד לדבר בגנות בעלי לשון הרע ועונשם, והם ז"ל אמרו ג"כ במסכת ע"ז[1]) סכנתא חמירא מאיסורא, וכיון שעונש בעלי לשון הרע גלוי ומפורסם בתורה יבניאי' ובכתובי' וברברי חז"ל אין לך בניסת סכנה גדולה מזו, מצורף מה שארז"ל וכל העובר על דברי חכמי' חייב מיתה[2]), ועוד כיון שאתה עובר על ארור מכה רעהו בסתר יש לך לדעת כי כתוב ג"כ ארור מונע חרבו מדם, ובעין זה ההיקש עשה יואב עם רבו כמבואר בחלק[3]) והבן זה, ודע לך כי חותנך וכל ריעיך כלכם נסקרים בסקירה אחת, והבן זה ג"כ, ואין לך לטעון כיון שאתה מסכים בדעתך כי האמת אתך ולפי דעתך היה הרמב"ם ז"ל והנמשכי' אחריו מינים גמורים לכן אין אתה בכלל מדברי לשון הרע ומצוה לפרסם את החניפים כדי שישמרו ממנו דאל"כ מתי ימצא בעל חוב מקום לגבות את חובו, זו טענה של הבל ורמאות, וזה מטעמי, האחד כי דבר כזה לא יאות לעשות אפי' לחכם שבישראל שהוא חכם בתלמוד לבר בי אין זה דבר כמו דיני ציצית ותפילין ואפי' מי שבקי בכל חדרי התלמוד לא יבין אלו העמוקות מעצמו רק צריך קבלה יתרה ולמוד וטורח והרגל רב וכל זה אין בך כי כבר היית מתפאר כמה פעמי' שלא קבלת דבר באלו החכמות, ולא תוכל לדבר זה כי לא תוכל לפרשו בשמו ולרמוז עליו באצבע ממי קבלת, גם היית מתפאר כמה פעמי' שלא טרחת באלו הספרי' רק מעט מזער וכל זה הפך המנהג, והנה הקנתך היא קלקלתך כי כל התפארותך היה לפני ההמון כדי שיחשבו אותך במדרגת גובה הרום כמו שמואל ירחינאה, ונפלת במדרגת הבור ושפל הרום לפני החכמי', זכל זה יצא לך מטעות אחד ר"ל טעות אחד גורם לך כל אלה הרעות, והוא שאתה חושב שכל האגדות שבתלמוד הם כפשוטם ואינו כן כי מה שאמר שמואל שלמד החכמה ההיא בעת

[1]) Aboda sarah 28. Die Grundstelle ist: Chullin 10a.
[2]) Berachoth 4b.
[3]) Baba b. 21b.

אשר הוא לא יום ולא לילה[1]) אינו כפשוטו רק יש לו תוך וכן כשיושב אדם בבית הכסא אין לו לעסוק בדברים כאלו, ודברי שמואל סוד גדול הוא ואני אזכירהו ברמז, הנה החכמי' שאלו אותו על מסקנתו איך היא כיון שאלו החקוקים ינגדם ההקש השכלי גם הדמיוני ימאנם בהרבה מחקוקיהם, ואמר כי החוש יעיד לו עליהם והוא אמצעי בין השכל והדמיון, והמוחשים תמיד אי אפשר שיסופקו כמו שהתבאר בשלמות במקומות המיוחדי' לאלה הענינים, וכן בית הכסא הוא משל יפה לנקיות, והכונה כי לא השתדל לטרוח בכל דברי החוזים כמו הוראת הכוכבי' לפי שמכזבין כמו שדרשו רז"ל[2]) מאשר יבאו עליך ואין לארם במה שהוא אדם שיעסוק בשקרים וכזובים ואע"פ שלפעמי' ידברו אמת, ושמואל הבדיל בין הטמא ובין הטהור, והמבין יבין.

והטעם השני כי דברים כאלו לא יאות ליחידים לדבר ולגזור בהם ולא לפסוק בהם פסק דין רק צריך לזה הסכמה ע"י רוב חכמי ישראל ולא כלם רק אותם היודעי' בטיב אלו הענינים, וא"ת שהיה דעתך לטרוח עד שתרבה הסכמתך, לא היה לך לדבר דברי חרופים וגדופי' כאלה על חכמי ישראל וחסידיהם קודם שתרבה הסכמתך בפני המון העם ובפני בחורים קטנים המתחילי' בלמוד ואין פסק שבהם ג"כ קצתם ריקים ופוחזים השמחים לפורענות ולערעור מחלוקת לכן כונתך ומעשיך בלתי רצויים ובעבור שאכלת פגים וסמדר לכן יקהו שיניך. ועוד לא היה לך לפנות את זבלך וגרף של רעי שלך מזוית לזוית וחדר בחדר להחבא וכמי שמגלה טפח ומכסה טפחיים ולא תגור מפני איש לכחש האמת לפי דעתך ולהסתירו ולא (S. 11) היה לך להפוך את דבריך מצד אל צד הפכי לו כי לקצת אנשים אתה אומר כי הרמב"ם . . . . . גמור וכל ספריו ספרי המירם ולקצתם השואלים אותך אם דברת דבר כזה אתה . . . . . לא יצא כזה מפיך אלא כך אתה אומר כי ספריו אסור ללמוד כי אין אדם מבין אותם ויש לחוש לטעות, ואלו היית חסיד כמו שאתה מתפאר היה לך לעשות כמעשיהם ומצינו שהחסידי' היו מוסרי' גופם למיתה בעבור האמת ואתה לא כן עושה רק אצלך חוזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא הרי זה כהרי זה הצד השוה שבהן שכל דבריך אבות נזיקין והבלים הרבה ולא יראת אלהים באמת, ומרחיקין משור תם חמשים אמה אבל משור מועד כמותך מלא עיניו[3]) ואם יש בו עדים והתראה כמותך כבר נתפרש דינו בתורה, ויש להשתכל למה

[1]) Menachoth 99 a.

[2]) Bereschith rabba c. 85 zu Genesis 38, 1.

[3]) Berachoth 33 a.

עשתה התורה המשל בשור, עם שדין זה ר"ל של מזיק נוהג בכל בהמה וחיה וכבר הביאו תרנגול לפני ב"ד והעידו עליו[1]) וכו', ואעפ שכבר נתנו חז"ל טעם בזה ואמרו דבר הכתו' בהווה[2]) ר"ל מי שדרכו ליגח ולהזיק זהו לפי פשוטו, והנה גם על זה יש להקשות למה עשתה התורה המשל בשור משום שדרכו לנגוח תעשה המשל בחמור ובסום שדרכם לנשוך ולבעוט ותאמר וכי ישוך או יבעוט חמור או סום, והנה החמור מצוי בארץ ישראל כמו השור, ואם תאמר שזה דרכו להזיק בכלל יותר משאר בהמות, זה לא נראה לעין, ונ"ל שיש בזה סוד, וזה כי השור שמאלי וצפוני דכתי' ופני השור מהשמאל וכתי' מצפון תפתח הרעה, ומזלו רב להמשיך שאר בהמות וחיות לסורו הרע כי הוא כלך בבהמות אבל באדם אין לו כח והבן זה.

ואחזור לדברי ואומר הנה חותנך בעבור שהוא מלא רמאות חשב להציל את עצמו מגנות לשון הרע בסתר וזכר בדרשה שלו זה הענין בפרסום בשבת הגדול כנ"ל. אבל לא הציל את עצמו שום דבר כי לא זכר בפירוש מה הם הספרים שראויים לשרוף ואיזה הם ספרי המרים, אלא בכללות ובסתימות נמור דבר כדי שיוכל להכחיש אחיכ ולומר כי לא דבר על המיימוני כלום ואעפ שאמר כי כל הספרי זולת ספרי התלמוד הם ספרי המרים אין זה ביאור אמתי כי כבר ידע כל משכיל כי כל מה שהתבאר בדרך שלילה אינו דומה למה שהתבאר בדרך החיוב ובפרט בדברים שלו לא התבאר כלום כי יוכל לומר כאשר יתבעו אותו לדין שזה הספר הפלוני או זה הספר הפלוני הוא ג"כ מכלל ספרי התלמוד, ולא כיון אליו, וכן יעשו הנבלים כי גבל הוא, אמנם בדרך האמת מזה ג"כ לא הציל את עצמו בתחבולותיו כי רבים הטו אזנם בכונה גדולה לשמוע מה ידבר וזוכרים את דבריו ואני העירותים לזכור את דבריו ויחדתים לעדות על זה כדי שיעידו בפניו ולא יוכל לכפור את חרופיו וגדופיו, (נב"צ: והנה נשמע קולו כנחש ילך שאמר כדמות ראיה כיון שנדפס זה הספר באיטליא מיד ננזרה הנזרה לשרוף התלמוד, וכבר ידוע כי אין ספר נדפס קודם הנזרה . . . . . בסמוך רק המורה נבוכים ואם יאמר שלא כיון לזה הספר עליו להביא ראיה . . . . . לא ינצל ומחוץ תשכל אותו חרב ואחריו . . . . . ועוד אף אם יהיה שדבר בפירוש ולא בסתר מי התיר לו להוציא דבה רעה של שקר וכזב אפי' בגלוי וכי זו אינה לשון הרע. והלא המרגלים ספרו ליה בפני כל ישראל ולקו על זה במיתה משונה, ושם אמרו חזיל ומה מי שהוציא דבה על

[1]) Edujoth VI, 1.

[2]) Baba kamma 54 b.

העצים והאבנים כך מי שהוציא על חבירו ע"א כ"ו[1]), ואע"פ שחז"ל משמע מדבריהם שהמרגלים אמרו אמת וכן פי' רש' בפר' שלח, מ"ם לקו, ורבים שואלי' א"כ שאמרו אמת למה לקו, (נב"צ: על דבר אמת וכי היה להם לדבר שקר ולפתות את העם בדברי כזב והלא כתי' דובר שקרים לא יכון לנגד עיני וכתי' לא תבחשו ולא תשקרו איש בעמיתו וכתי' לא תונו איש את עמיתו וכתי' מדבר שקר תרחק וכתי' שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ימצא בפיהם תרמית ושקר כו' וכאלה פסוקי' רבים אין מספר גם חז"ל הפליגו . . . . . מאוד בגנות ועונש המשקרים והמכזבים ואין להאריך), והתשובה כי הם דרשו לגנאי מה שראו ואלו נשאו ונתנו בכבר היו יודעים שכל זה אינו לרעה רק לטובה כמו שפ' רש"י, ש"ם אפי' מי שרואה חבירו עושה מעשה מה נראה כאלו הוא רע יש לו לדונו לכף זכות, וזה התבאר במקומו' רבי' בדברי חז"ל, ומי שאינו עושה זה ומספר עליו רע הרי זה לשון הרע כאלו אומר שקר, ולכן כל המספרי' רע על הרמב"ם ז"ל ומפרשים מאמרים לרעה כלם מספרים לשון הרע הם (S. 12) . . . . . הכתוב בתורה, וכן ביוסף מצינו שחז"ל אמרו שכל מה שהיה מספר היה אמת . . . . . כונתם ודרש לרעה, וכן נראה מפרש"י בפר' וישב, כללא דמלתא כל מי שרואה בחבירו שהוא עושה מעשה מה ונראה לו שהוא רע יש לו לחושדו לטוב ולישא ולתן בדבר ואם לא ימצא בו צד טוב ילך אליו ויוכיחנו בסתר על כך ואם ישיב לו תשובה הגונה ויבאר לו כונה טובה שיש במעשה ההוא או שהיה מוכרח לכך יקבל ממנו ויתן לו עצה הגונה כדי שינצל ממעשה כזה כדי שלא להטעות את הבריות ומי שעושה כזה הוא מעשה ישר מעשה אלהי ומעשה תמידות ומי . . . שאינו [חי] הוא מעשה . . לא יוכל לתקון . . שד מעשה . . כן ואם ימצא ספר שדבריו בלתי נכוני' בעיניו והמחבר מת כ"ש שידונו לכף זכות וכן אמרו חז"ל אין משיבין את הארי אחר מותו[2]) כי אדם מת אינו נרוע לענין זה מן העצים והאבנים, ואם לא ימצא בו צד זכות אחר שנשא ונתן בדבר הרבה ילך אל הכמי' וישאל מהם וישא ויתן עמהם ולא אל כל חכמי' רק אותם שכבר הוסכם עליהם שהם בקיאים בעניני הספר ההוא ומכ"ש אם היה המחבר ממי שהוחזק במעלות המדות ובמעלי' השכליות כמו הרמב"ם ז"ל, ומי שאינו עושה כזה הוא בודאי מספר ל"ה יותר מכל מספרי לשון הרע שהיו מעולם, ובשהוא מספר כזה בפני רבים אינו אומר עליו שהוא מספר לשון הרע לבד רק מקדיח תבשילו ברבים כישו הנוצרי ועל זה אני מבקש מכל חכמי הדור

[1]) Erachin 15 a.

[2]) Gittin 83 a.

שיכופו את החמור הזה לעשות תשובה או שירד עמי לדין מחמת זה לפני חכמי הגולה, (נב"צ . . . בוררו לזה . . . רוב חכמי) ואם לא ציית יעשו עמו חכמי עירו כמו שראוי לעשות בממרא כזה, ונר' כי החמור הזה טעה במה שאמרו רז"ל כל מלתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא[1]), ההוא נאמר בדבר שהוא אמת נמור וברור כשמש רק שהוא נסתר מעיני הבריות מ"ם אסור לספר אותו משום לישנא בישא, אבל אם הוא ידוע כבר לרבים ולפחות שלשה הם שיודעי' אותו אין זה המספר מספר לשון הרע אבל עברה ומדה רעה איכא עכ"פ כמו שהתבאר בספר מדות בענין ההיא נבלה שראוה שנים[2]) כו', (נב"צ: ותנאים רבים יש עוד בדבר כמו שהתבאר במקומות המיוחדים לזה) וצריך לדקדק במלת דמיתאמרא ולא אמר כל מילתא שאומר אותו באפי תלתא, ולא אמרו חז"ל כך על צד הקרי וההזדמן ואיני רוצה להאריך בכאן כי אין כאן מקומו וכל מי שיש לו לב ידע שבמלה זו התבאר תואר הדין על מהכנתו.

גם לא אמר ברורה הסכלית שלו שיש לו ראיות על תרופיו וגדופיו רק כוונתו שיאמינו כל העם לדבריו, ויחזיקו אותו בחכם ובעל הורה גדול, ובאמת אינו אלא חמור כי באמת אין לו ראיה על תרופיו גם אין לו שום ידיעה בספרי החכמות כאלה, ומעולם לא עלה על דעתו לדבר דבר בספרים כאלה עד שבא חתנו השור ונתפתה לדבריו כאחת הנשים המתפתות ועליהם אמרתי ויהי לי שור וחמור, ואפי' בתלמוד אין לו מעלה יתרה רק כאחד הבחורים, אבל באמת ערום גדול הוא ובערמתו נעשה אב בי"ד פה ק"ק פוזנא, וכשמתה אשתו הצליחה לו שעתו ותועיל לו ערמתו עד שנתפתה עשירה אלמנה אחת בארץ רחוקה והיתה לו לאשה כי שם לא הכירו בטיבו וטבעו אבל בכל מקומות שהיה שם מימיו נתפרסם ומוחזק הוא בבעל מחלוקת ואין בו סנגון אב ב"ד, וכאשר הוכרח בכאן להיות שקט על שמריו בכאן ולא מצא מקום למחלוקת עם הבעלי בתים בכאן אין יבלע לו נעש ורעש בדעתו כמה ימי' ונתקוטט עם עצמו כי קשה להעתיק (8. 13) ההרגל והטבע עד שמצא מציאה גדולה לספר לשון הרע על הרמבי"ם ז"ל . . . . . עם לומדי ספריו, והנה לא עלה בדעתי להשיב לזה הסכל יוסף שוטה . . . . . תרופיו כי אמרתי אל תען כסיל כאולתו, ועוד כי חז"ל אמרו להתובח עם אפיקורוס ישראל ואמרו ה"מ עם אפיקורוס גוי אבל עם אפיקורוס ישראל כ"ש דפקר טפי[3]) ולכן ישבתי ימים רבים מעת בא הסכל השוטה לארצות

[1]) Erachin 16 a.

[2]) Ist aus den מוסרי הפלוסופים, wo ein Weiser an einem todten Hund noch wenigstens die weissen Zähne rühmt.

[3]) Sanhedrin 38 b.

האלו. אמנם עתה כיון שנתפתה חותנו החמור לדבריו והטה אזן למאמריו וציית להבלי אפקרוסת ספריו, והיה עתה לחי החמור חמור חמורותים ועברו על לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו, אמרתי עת לעשות לי"י וראוי לקיים מעתה מה שכתוב ענה כסיל כאולתו פן יהיה חכם בעיניו, ובפרט כיון שקצת המון העם ועשיריהם ואם הם מעטים מאוד יש בדעתם הסכמה מה על זה החמור ויחשבוהו לאיש גדול גמרתי לבלם עדיו במתג ורסן ולשום חכה וקוץ מנוד בפיו וחוטם באפיו כמו שיעשו לחיות המדברות ובהמות יער כדי שיסתכל פעם אחר ויהיה נזהר מלדבר דברים בלתי נכונים ולא יחזיק את עצמו לפני ההמון בדבר שלא היה ולא נברא בו מעולם. ושמעו אלי אתם משלחי רגל השור והחמור כיון שעד הנה השבתי לסכלים כמותכם דרך כללות אשיב עתה לכם דרך פרטות פן תתפארו עלי לאמור קצרה ידי מענות וכבר לחשת אתה יוסף הסכל דברים כאלה באזני קצת האנשים, ואומר ננית כי הרמב"ם ז"ל עצמו האמין מה שכתב בענין מלאכי אברהם והאתון וזולת זה דברים רבים שאינם כפשוטם, ולא כתב זה בעבור תשובת המינים לבד וע"ד י"ל אלא שהאמין זה האמנה גמורה וחלוטה, עם כל זה אין זה ממנו לא כפירה ולא מינות ח"ו, כי כמו שאין כפירה ומינות במה שיאמין כל אדם כי פסוק ומלתם את ערלת לבבכם וכן פסוק ערים גדולות ובצורות בשמים, וכן כל התוארים שבתורה המורים על הגשמות שאינם כפשוטם בעבור כי קצתם יכחישם החוש וקצתם יכחישם המושכל הראשון, וקצתם יכחישם ההקש השכלי המופתי, כי אין כפירה ממנו ז"ל בהכחשת אלו הנזכרים כיון שיכחישם ההקש העיוני המופתי בלי ספק לפי דעת החכם הזה כמו שיתבאר יותר בסמוך, ומ"מ לא הותר לכל אדם לעשות כך ר"ל להוציא דברי הכתובי' מפשוטם ולהכחיש פשוטם ויאמר שאין כוונת הפסוקי' רק התוך והנרמז בהם לבד, רק אל זה החכם ולדומה לו בהשגה ועומק העיון ובעל יראת חטא מאד לפי האמת ולא כמו הצבועים כמוכם כריעכם העושים מעשה זמרי אשר חרף וגדף והלעיג על דברי משה ובעט במצותיו ומבקשים שכר כפנחס, אבל לאלו הנזכרי' מותר לעשות כזה, (נב"צ: כי הם יודעים איזו פסוקים הם שאי אפשר שיהיה פשוטם אפשר) ואנחנו חייבי' לשמוע להם, ובפרט לאיש החסיר האלהי הזה הרמב"ם ז"ל כיון שהוסכם עליו מחכמים אמתיים רבים אין מספר, איך שהיו בו כל המדות המשובחות הללו, ועוד כי אין ספק שהרמב"ם ז"ל כבר השיג בחכמתו השלמה כל אותם הדברים של הכתובים שאינם כפשוטם וביאר אותם אחד לאחד בזה הספר כורה הנבוכי', ואי אפשר שיעמוד אחר אחריו ויוסיף על דבריו ויאמר זה הענין אינו כפשוטו, זולת אותם שמנה הרמב"ם ז"ל כי

אלו היה עוד אחד נמצא על דרך זה כבר השיג וידע אותו הרמב"ם ז"ל והיה כותב אותו בספר מורה הנבוכי' לכן זה האיש הוא חתימת הקבלה בענין זה, ואחריו אין להוסיף אל דבריו ואין לגרוע מהם.

ואחזור לדברי ואומר כי הרמב"ם (8. 14) . . . . עתו בהאמנת מציאות המלאכי' ושהם שלוחי האל ושהם נשלחים אל בני אדם ג"כ . . . . . מדבריו כי האמנתו הוא ז"ל את מציאותם יותר חזק ויותר אפשר מהאמנת מציאותם . . ים והמדברים, גם גילה דעתו באמונת כל הנימים שבתורה שהם כפשוטם ממש, גם הפליא הפלא ופלא להקים ראיות ברורות אמתיות שכליות מורכבות מן החושיות על חדוש העולם יש מאין ברצון ריצה גמור בלתי חיוב והכרח כלל, זולת רצונו ית', וראיות כאלו לא עשה שום אדם לפניו, אשר בהאמנת זה יתקיימו כל הנימים שבתורה מקל וחומר, ואלו לא עשה הרמב"ם ז"ל רק דבר זה בלבד כבר היה נראה אפי' לתנוקות של בית רבן טוב אמונתו בכל דברי תורתנו הקדושה ודברי הקבלה הנמשכת לנו מאבותינו ז"ל, אף כי הראה תוקף גבורת חכמתו מעורב באמונה טובה נכונה וראויה לכל מביני מדע בענינים רבים אין מספר, אמנם מה שלא האמין קצת הדברים כפשטם היה זה מחכמתו והשגתו הגדולה והנכונה והגדלתו לש"י בכל צד האפשר, והטעם הכולל הוא כיון שהתבאר שהטבע אשר לא יפעל בכונה ורצון עצמו הוא חכם על צד ההעברה הלשונית ולא יפעל דבר לריק ולבטלה, כ"ש בעלי השכל וק"ו בנו של ק"ו סבת הסבות וסבת השכלים כלם יתי' ויתי'. ואם היה גנאי לבעל שכל אשר חכמתו נקייה, שיפעל פעולת הריק ולבטלה או ללא תכלית מכ"ש שיהיה זה גנאי להכם הרזים יתי', והנה שינו המבע ללא צורך הוא מפעולות הריק ג"כ וזה מבואר מאוד. אמנם מה שצריך שתדעהו כי מפסוק ואברהם שב למקומו ואילך היה נמצא כן חוץ לשכל ועד הנה לבד היה דבר הפרשה במראה הנבואה ויש ראיה לזה ג"כ מן הכתוי והמ"י, ותימה גדולה מן הרמבין ז"ל איך נעלם ממנו זה והוא ענין בלתי עמוק, ואם לא לשה שרה עונות מה בכך הפסד כי יספר הכתוב מה שראה אברהם במראה ובן סדר כל המראות, ואי אפשר שלא נלמוד מזה תועלת מה כאשר ידוקדק בו וזה כי כל התועלות שנלמוד מזה הספר אם היה כך בפועל נלמד ג"כ ממנו אם היה כן במראה הנבואה בלי שום הפרש, ודוק, ואי"ת ואיך אפשר להוציא הדברים מפשוטם כיון שאפשר לציירם, בשביל הראיה שהחכם לא יעשה פעולת הריק, אשיב ואומר וכי לא תהיה תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה של מניחי הדתות הנימוסיות, וכיון שאלו נשמרי' מאוד לנפשותם שלא יניחו דבר סותר המופת והמושכל מכ"ש וק"ו בנו של ק"ו אלף אלפי אלפי

לסבת הסבות ית' שלא יכריח להאמין דבר מה שהוא נגד המופת האמתי ושלא יעשה דבר סותר ההקש השכלי, ופעלת הריק ע"י החכם הוא נמנע מצד ההקש השכלי וקרוב למושכל ראשון הוא עד שרבים יראו כי הוא מושכל ראשון, (נב"צ ואע"פ שהוא מצוייר הוא מצוייר בדמיון אבל אינו מצוייר בשכל וכמו שציור הגשמות בש"י הוא נמנע מצד ההקש המופתי ואסור להאמינו אע"פ שהוא מצוייר בדמיון כן הוא בשוה בכל שאר העניינים אשר הם סותרים ההקש השכלי הם מכת הנמנעי' אע"פ שהם מצויירי' בדמיון) ואין האמונה בנמנעות ממה שישים האדם מצליח וזה סוד אדם אתם[1]) לפי מה שדרשו רז"ל כי הצלם האלהי שבהם לא ניכר ונראה שהם בהמה המה להם על צורת אדם כיון שהם מאמיני' הנמנעות כמו שידוע מתורות שלהם, וחלילה לדמות תורתנו האלהית והשכלית להורתם המזוייפת והדמיונית, ואין ההצלחה תלויה באמונה המקובלת לבד כמו שחשבתם אתם שורך וחמורך וכל אשר לריעך ובפרט למי שאפשר לו להשיג יותר מזה השיעור, כי אפשר שבאריכות הזמנים יתערבו אמונות נמנעו' עם האמונות הראויות ויתרכבו הרכבה שבנית ויתחברו שני סותרי' בנושא אחד באמונה כמו שקרה למאמיני הגשמות עם האמינם שהוא ית' אחד גמור ואלו הם שני סותרים כי הגשמות כבר התבאר במופת שהוא מורכב משני דברים ואיך יהיו שני דברים אחד גמור זה שקר, לכן חייבים החכמי' האמתיים שבכל דור לחקור תמיד באמונה אם (S. 15) לא נתערב בה דבר בלתי הגון, ואם ימצאו מה צריכי' הם לעקור הדבר ההוא . . . . . באופן שתשאר תורתנו תמימה וטהורה ונקייה מכל סיג וחלאה ויובדל הטמא . . . . . והראשון שעשה זה לפי מה שנמצא אצלנו בספרים הוא האיש האלהי הרמב"ם ז"ל . . . . . החקירה וההבדלה אינם ראויים השורים והחמורים אשר תכלית חכמתם כשהם בש . . . . עם ההמון להגיד אליהם דברי הבל ושטות כמו מי שיאמר כי אשמדאי מלך השדים מת מקרוב ולכן לא יוכלו המכשפי' להוציא פעולתם בעת הזאת מן הכח אל הפועל כמו שעשו מקדם כי הוקם מלך אחר במקומו והמכשפי' לא הכירוהו ולא ידעו מה טיבו, צחקו אתם בעלי העיון על איש כזה ומלאו פיכם רינה של לעג והתול ודונו דינא אם איש כזה ראוי להיות אב ב"ד במדינה, באמת גנאי גדול הוא לכל בני המדינה, והנידו לי ג"כ אם האיש הזה מסוגל באותן דברי' הראויים למנהיגי המדינות הבתובים בטור א"ח בהלכות י"ט[2]) כי שם כתו' תואר השמחה איך היא במועד ומה תכליתה והראשונים היו שמחים ומתענגי' באופן שהגיעו קרוב להפשטת

[1]) Jebamoth 61 a.

[2]) C. 529, 1.

הנשמות ולהשגת הרוחניות והיו שותים יין ושכר ממוזגי בדברי תורה ודברי תורה עצמם היו שמחים עמהם וזה גרם להם לעלות במעלות, לא כמו שיעשה זה החמור ודומהו שירחיק הרוחניות ויקרב הגשמות ומתקשט את עצמו בשיחת חולין של הבל נגד ההמון תחת אשר היה לו להתקשט בדברי תועלת של חכמה, והוא יהמה אל מותרות היין והשכר עד כי יתעולל כיונק בקיא וציואה, ואם לא יובל לעזוב זה המנהג וההרגל יסיר עדי המנהיגות מעליו ויעסוק בזה כי זה מושכל אפי' אצל כל אדם שמי שיתלבש תכריך בוץ וארגמן לא יעסוק בזבל, והעוסק בזבל לא ילבוש הכריך בוץ וארגמן, (נב"צ: וההכם והמ[נהיג] בעבור כי לו . . הבכורה יבחר בראש הדברים הנבחרים והנותר יעזוב לנערים ואם גם מזה לא ינח ידו) דונו דינא אתם בעלי העיון אם איש כזה ראוי לדרוש על האמונות איזו היא ראויה ואיזו היא נמנעת כיון שהוא לא ידע בין ימינו לשמאלו אדם ובהמה רבה כי מתוך דבריו ניכר שהוא לא ידע האשמדאי מי הוא ואיך א"כ ידבר ממנו ועל אודותיו, וכבר נזכר פרק מי שאחזו[1]) כל ענין סוד האשמדאי מי הוא ואיה מקומו ומה עסקו בבאור גמור למי שהשתכל בחכמות ואשר הפשיט מעליו עור השור והחמור ותלבש בלבוש אדם, גם זה המהביל שכח מאמר רז"ל[2]) מעשה כשפים לחוד ומעשה שדים לחוד ולא קרב זה אל זה כל הלילה, וכן נראה מפרשי' פר' וארא כי שם פירש בלהטיהם מעשה שדים ע"ש להט החרב המתהפכת בלטיהם מעשה כשפים, עיש שעושין בלט ובלחש וזה הביאור לקוח מבי"ר, והמעייני' בחכמות החקירות לא יקשה להם מאומה באלו הביאורים וכיוצא בהם כי אור גדול נגה עליהם, כאשר יש להקשות לאותם המלאי' כריסם לחם ובשר לבד ואין כאן מקום להאריך. (Schluss folgt.)

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung).

Aus dem italienischen *Prologo* (איל פרולוגו) gebe ich Folgendes in moderner Umschreibung oder inhaltlich deutsch:

La osservanza dei (די לי) commandamenti de la תורה accompagnata con la buona creanza dello (די לו) autorato ed (איט) onesto vivere me [è?] cagione (קייוני) di ogni nostro bene e di ogni felicità con cio sià che quella si acquista la grazia del sommo et omnipotente Iddio . . . Jechiel betrachtet sich weniger als Autor wie als Uebersetzer. Die 7

[1]) Gittin 68 a ff.

[2]) Sanhedrin 67 b.

Teile des Buches heissen „Colonne“ (nach dem oben angewendeten Spr. 9, V. 1), die 3 Abteil. der 1. Säule heissen *dottrine;* den Titel ח' נ' übersetzt er Scienzia oder Virtù delle Donne.

Da es der Zweck des Buches ist, die jüdischen Frauen zur Tugend anzuleiten, so wollte er es einer noblen Dame widmen; darüber nachdenkend, wer diese sein könnte, wollte sein gutes Glück, „che trovandomi un פורים nello stato dell' altezza di Ferrara in un castello chiamato castello פִּילִישִׁי allogiai in casa di quella nobilissima e felice famiglia dei (די לי) *Dati*, Dio la salva e mantenga אָמֵן (so), e là fra le altre nobilissime donne di questa benedetta famiglia vedi la moglie del più vecchio di essi tre fratelli, chiamato רַבִּי (so!) Mordechai Dato, oltra la beltà del corpo essere dottata ancora della beltà dell' anima, ripiena di tutte le scienzie appertinenti alle Donne Judee, conforme (קומפורמי) anzi conformatissime alla presente opera, desiderando io (איאו) di sapere il sue nome, è V i r t u o s a nome veramente conforme alla degna qualità sua detto e fatto essa la virtù e la scienzia, che veramente deve ogni buona giudea usare (אוסארי). Allora deliberai che sotto il nome di questa degnissima madonna V i r t u o s a D a t i (so) si manifestasse al mondo questa mia opera (chiamata la scienzia delle Donne, am Rande), e cosi a Lei la dedico, poichè in Lei veramente trovasi la scienzia delle donne“.

Folgt eine Tafel der 7 Abschnitte und deren Capp. (7, 3, 5, 3, 4, 7 und für die letzte 3 Unterabt. 8, 4, 4), das letzte: Dello specchio delle donne virtuose e lor esempio, dabei אקרמי (a carte) unausgefüllt; dann 8 italienische Verszeilen. Das von mir benutzte ms. bricht bei VI C 3 Ende ab.

I. C. I: della dichiarazione di נידה e del suo ordine, beginnt: Amando il Signor Iddio il suo popolo ישראל più di tutti gli altri popoli quantunque tutti siano sue creature chiamogli (קייאטולי) primamente.

Die Punctation ist nur bis I C. 4 angewendet, Accente sind unter den Buchstaben durch (ˉ Metheg) angegeben.

N a c h s c h r i f t.

Nach Absendung des VI. Abschn. erhalte ich aus Jerusalem ein Couvert mit verschiedenen, zum Teil gedruckten, Blättern der „Volksküche“ in Jerusalem. Der autographirte correcte deutsche Brief ist Mittwoch 28. Schebat datirt, der

hebr. und deutsche gedr. Aufruf קול קורא לעזרה, unterschrieben von den Oberrabbinern Samuel Salant und Jacob Saul Elyaschar, ist in einem jämmerlichen Jargon mit latein. Lettern gedruckt; man begreift nicht, warum den Antisemiten eine so willkommene Carricatur geboten wird. Was uns hier interessirt, ist ein Octavblatt, enthaltend 4 kleine photographische Bilder von Purimtafeln mit der Ueberschrift בבקשה מהגבאים ונדיבי לב להניח זה על קערת צום אסתר ובעת מקרא מגלה. Darunter steht neben einander: Purim-Spenden מנות ומשלוח והדל לא ימעים מחצית השקל und מחצית השקל, dann איש . . . לאביונים השקל u. s. w. „für die allgem. Volksküche in Jerus.“ u. s. w. — Ein besonderes Blatt in 4° enthält dieselben 4 Photographien wie oben in vierfacher Grösse, über deren künstlerische Ausführung ich mir kein Urteil erlaube; man vermisst irgend eine Ueberschrift. — Das Ganze ist ein Stück Culturgeschichte, und meine Mitteilung ebenfalls eine Purimgabe, geschrieben am 13. März.

VII. Verschiedene Purim.

שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו (הגדה ש״פ).

Die Erzählung des Buches Esther hat ungelehrten und gelehrten Juden bis in die neueste Zeit als Geschichte gegolten, wie alle anderen biblischen Erzählungen. Ich habe die neueste Literatur darüber nicht so verfolgt, um zu wissen, ob Lagarde der erste war, der im Purim ein Frühlingsfest der Perser erkannt zu haben glaubte. Wie man mir mitteilt, bezeichnete er die oben (S. 85) hervorgehobene Stelle (9, 15) von der Beute als eine jüdische Lüge. Die Bedeutung dieser Stelle für Culturgeschichte träte um so mehr hervor, wenn es sich nicht um ein einzelnes Factum handelte, und der Schreiber nur dem Gefühle der Schändlichkeit des Plünderens, selbst nach Tötung des Feindes, Ausdruck gäbe. Dieses Gefühl eines Juden — der Araber tötet um der Beute willen und sein „Prophet“ benahm sich gegen die Juden wie ein räuberischer Beduine — dieses Gefühl, meinte ich, haben die fanatischen Feinde der Juden äusserst selten bewiesen, und siehe da, eine unerwartete gräuliche Illustration aus dem Jahre 1903! Die Polizei einer Regierung, welche die Barbarei des Krieges zu civilisiren vor nicht langer Zeit ganz Europa aufgefordert hat, findet sich nicht autorisirt, gegen eine Judenschlachtung Militär aufzubieten, — schlimm genug! aber wie steht es um die anhaltende ungestörte

Plünderung? „Selbstverständlich“ (!) wurden diese Morde von Raub und Plünderung begleitet (Voss. Zeit. v. 23. Mai 1903). Bedurfte es einer besonderen Ermächtigung, jüdisches Eigentum zu schützen? Beriefen sich die Raubgesellen auch darüber auf eine vorgebliche Billigung der Regierung? Ich meine, man sollte jetzt mehr Gewicht auf diese Seite der Judenhetzen legen, weil sie auch nicht auf Fanatismus zurückzuführen ist[1]). Den Satz über die Beute hat der Verf. des Buches Esther sicherlich nicht einem persischen Festbuche entlehnt. Eigentümlich klingt es auch, wenn im Jew. Qu. Review XV, 275 das Purimfest als ein schlagender Beweis (striking proof) von babylonischem Einfluss angeführt wird, als ob es eine Tatsache wäre, und nicht eine Conjectur.

Für die Juden blieb das Buch Esther ein Zeugnis von der Erfolglosigkeit aller Hamansprojecte neben der Unterdrückung der Pharaonen („so wie man es unterdrückte, so vermehrte es sich“, Exod. 1, 12). Purim wurde daher im späten Mittelalter das Schlagwort für die Errettung aus Calamitäten, und zwar schliesslich auch aus Gefahren, die nicht den Juden allein drohten, selbst durch Naturerscheinungen, in denen man allerdings eine Mahnung Gottes erblickte, so dass man nicht bloss ein „Purimfest“ einsetzte, sondern auch einen Fasttag, nach dem Muster des „Estherfastens“, vorangehen liess. Fasttage lagen allerdings dem verfolgten Juden näher als Festtage; das jüdische Speisegesetz förderte und erleichterte die alte Askesis auch den Bewohnern eines rauheren Klimas[2]); grosse Calamitäten spielten sich ohne erfreuliches Ende ab; Gedenkfasttage füllten allmälig alle Monate des Jahres. Einen Fastenkalender (des 2. Jahrt.) von beinahe 40 Tagen bietet Zunz, Die Ritus S. 127—30; dazu verzeichnet Simonsen (Mtschr. Bd. 38, 1874 S. 524—27) gegen 25[3]). Fasten und Feste verteilen sich naturgemäss, je

[1]) Ein Verzeichnis der Plünderungen wäre nicht minder belehrend als die Verzeichnisse von Auto da Fés.

[2]) Den Pythagoräern galten Enthaltung von Fleischgenuss und das Cölibat als Mittel gegen die Absperrung der Seele von den aetherischen Regionen. „Telle est la ferme conviction des néo-pythagoriciens, particulièrement des juifs pythagorisants des Esséniens (Joseph. Bell. Jud. II, 8, 12) et de ce Philon dont l'influence se fit sentir si longtemps dans la philosophie grecque“ (Migr. Abr. 477, de Somn. 1108; Zeller, Philos. d. Gr. V, 364); A. Bouché-Leclerq, Hist. de la divination, Par. 1879, I, 74.

[3]) Zum 25. Siwan habe ich notirt: Siena 1799, Rev. des Ét. J. V, 269; dieses falsche Citat weiss ich nicht zu berichtigen. — Den Irr-

nach ihrer Veranlassung, auf Länder, Ortschaften, Familien, resp. Individuen. Nicht selten sah man sich bewogen, die Veranlassung zu erzählen und einen solchen Bericht מגלה zu betiteln, wie ja dieses Wort vorzugsweise eine zur ritualen Vorlesung bestimmte, meist auf Pergament geschriebene Estherrolle (מגלת אסתר) bezeichnet. Diese Berichte von Calamitäten und überstandenen Gefahren, welche die Einsetzung einer jährlichen Gedenkfeier begründeten, gehören zunächst in die Geschichtsliteratur der Juden, mögen aber auch, wie Simonsen (S. 524) andeutet, als Hilfsquellen für weitere Geschichtskreise zu verwerten sein, insbesondere wenn sie Ereignisse von allgemeiner Bedeutung betreffen. Sie sind in meiner, seit Anf. 1902 unter der Presse langsam fortschreitenden Bibliographie der jüdischen Geschichtsliteratur (I. Abteil.: Gesch. Lit. in hebr. Sprache, bis jetzt 96 S. gedruckt) in angemessener Weise berücksichtigt. Hier kommen nicht die Berichte als Literatur in Betracht, sondern die Ereignisse, welche man als „Purim" mit einer näheren Bezeichnung durch eine Feier mit oder ohne Megilla verewigte[1]). Dafür genügte Angabe von Ort und Zeit, nebst einer kurzen Hinweisung auf die Quelle; für die Anordnung empfahl sich die chronologische, indem nur 4 Nummern ohne Zeitbestimmung bleiben mussten, welche zuletzt aufgeführt sind. „Zz." bedeutet Zunz, „Ss." Simonsen.

1. Purim von Narbonne, 21. Adar, Calamität v. J. 1236, Quelle: Neubauer, Med. Jew. Chr. II, 251; dieselbe in Wertheimer's גנזי ירושלים I.; D. Kaufmann, Purim de Narbonne, Rev. Ét. J. t. 32, p. 129, 130.

2. מגלה, Saragossa 1617, Schebat 1620, Text bei Moses Slatki, נר משה, Jerus. 1882 f. 83/4, Inhalt ital. von *M. G. Ottolenghi* im Vessillo 1886, p. 293—6 (Gesch. Lit. S. 67 § 70, vgl. Zz. 129: 18. Schebat, Ss. 527). — Ein getaufter Jude, Chajjim שאמי (Syrer), denuncirte die Juden beim Könige, dass sie demselben mit leeren Thorakasten entgegen-

tum 21. Siwan in Rom, in Geiger's w. Ztschr. IV, 197, berichtigt die Note zu עמק הבכא, S. 63.

[1]) Die Denkschrift des Abraham b. Hillel (vor 1197?), anf. אחבר מגלה, als מגלת זומא bekannt, als מגלת מצרים gedruckt, worin der ägyptische Nagid Samuel als „Mordechai seiner Zeit", מרדכי הזמן, bezeichnet wird (Geschichtl. Lit. S. 51 § 35) ist nicht mit einem Fasten oder Purim verbunden, weil es sich um einen jüdischen Gewalthaber handelt.

kommen; der Schammasch Efraim Baruch wird durch einen Traum veranlasst, Thorarollen heimlich in den Kasten zu stellen. Ich glaube, Aehnliches schon anderswo gelesen zu haben.

3. Jonatan b. Jakob, genannt Falk, in Fulda, stiftet sich am 17. Tammus einen eigenen Purim (פורים שלי) wegen einer Calamität seiner Gemeinde; Gesch. Lit. S. 87 § 94; bei Ss. 596 ohne Jahresangabe.

4. מגלת מצרים am 28. Adar in Kairo gelesen, wo dieses Fest wegen der Gefahr unter Ahmed Pascha (1524) gefeiert wird (פורים אלמצריין), in המגיד 1866 und in Jew. Qu. Rev. XI edirt, auch arabisch übersetzt; Näheres in Gesch. Lit. S. 97 § 103; bei Zz. 130: 27. Adar, ohne Jahr und Quelle.

5. In Algier feiert man den 4. Cheschwan zum Andenken an den Ueberfall der Christen im J. 1541 (הבקיר = 5502, vgl. Zz. Lit. 535); der סדר תענית פורים על מפלת ארום בעיר אלגזיר (ms. Hamb. 134, n. 146 meines Catal. S. 55, daraus copirt von Dukes [vgl. Lb. V, 451] in ms. Mich. 846, jetzt Bodl. 1180, Neub. Col. 379 zu ergänzen) abgedruckt im Machsor חכמת מסכן Liv. 1772 (Catal. Bodl. p. 399, u. 2591, wo ungenau 1542).

6. מגלת אגרת נסים heisst die Denkschrift eines Anonymus über die Hetzereien des getauften Chananel aus aus Foligno in Italien 1555 (עמק הבכא 114, Gesch. Lit. S. 104 § 116).

7. In Marokko, Tetuan und Tanger feiert man den 2. Elul wegen eines Ueberfalls der Spanier (1578) als Purim, auch „P. de los Christianos“ oder „de las Bombas“ genannt; Bericht der Alliance Univ. Isr. für 1888, p. 112; Ss. 526.

9. Am 19. und 20. Adar Fasten und Feier in Frankfurt a. M. zur Erinnerung an die Calamität durch Fettmilch; Josef b. Pinchas Hahn, יוסף אומץ n. 1109, Matthaei (Beschreib. d. jüd. Purimfestes) S. 21; Zz. 129.

10. מגלת פורי הקלעים heisst eine Denkschrift des Chanoch Altschüler über ein Familienpurim am 22. Tebet zur Erinnerung an Vorgänge in Prag (1620—2), edirt v. *A. Kisch* in Jubelschrift Graetz, hebr. Abt. 48 (Ss. 526); Math. Kisch, Vorhangpurim, histor. Erzählung aus dem Prager Ghetto (Sonderabdr. aus d. „Oesterr. Wochenschr.“) Wien 1888 (39 S., in der Berl. k. Bibl.).

[מגלת הסליחות 1630 in Przemislaw, ein Gedicht im האסיף IV, 1887, ist mit keiner Purimfeier verbunden.]

11. Jomtob Lipmann Heller, der bekannte Commentator der Mischna, verordnete (1630) seiner Familie einen Fasttag am 5. Tammus, nahm aber Anstand, einen Festtag folgen zu lassen, bis er (1644), zum alleinigen Rabbiner in Krakau erklärt, den 1. Adar als Familienpurim einsetzte; so erzählt er in מגלת איבה (ed. Abr. Zebi Katzenellenbogen, Wilna 1881, f. 10 und 14b Ende); danach ist Ss. 525 und 527 zu ergänzen.

12. In Padua feiert man am 10. Elul einen „Purim di Buda", zur Erinnerung an eine Gefahr nach der Einnahme von Ofen (1684); Isak Cantarini, פחד יצחק, Lattes, Notizie p. 19; Brann, Mtsschr. 1881, S. 542; der Carneval von Buda, Jüd. Litbl. 1881, n. 17, S. 66; Ss. 526; Freund im Ungar. Israelit, her. v. Ignaz Back, XXI, 1894 vom 9. u. 24. März.

13. Donnerstag Abend 21. Tebet 451 (29. Dec. 1690) gaben Erdstösse in Ancona Veranlassung zu Befürchtungen; zur Erinnerung daran wurde Fasten und ein kleines Purim am 20. u. 21. Tebet eingesetzt. Der Bericht darüber und das Gebet finden sich in der Sammlung אור בקר Ven. 1709 f. 47; Catal. Bodl. p. 2791; Zz. 129: „1691" ungenau.

14. In Tripolis und dessen Gebiete feiert man am 23. Tebet ein Purim Scherif (שריף, arab.), worüber ein Hymnus von Sabbatai b. David Tajjar in הקשורים ליעקב, Livorno 1858; s. Mtschr. 1902, S. 375. Ss. 526 giebt auch den Namen P. Kidbuni, das J. der Belagerung 1705 als unsicher, nach Familienbl. 1891 S. 48, mir unbekannt. — Für Purim Borghell, nach einem, die Stadt belagernden Seeräuber so genannt, am 19. Tebet, scheint er die Jahreszahl weggelassen zu haben, da er bemerkt: „die Jahreszahlen nicht ganz sicher"; s. unten n. 17 (1793).

15. Die Familie Brandes in Jungbunzlau in Böhmen feiert am 10. Adar ein Powidl- (Pflaumenmus-) Purim, zum Andenken an eine Gefahr im J. 1731. David Brandes (= Brandeis) verfasste eine מגלה, welche, aus dem Archiv copirt, in אוצר טוב zum XV. Bd. des Magazin f. d. Wiss. d. Jud. (1888) abgedruckt werden sollte, was aber nicht geschah (1889 erschien die hebr. Beilage gar nicht). Eine deutsche Bearbeitung (Povidl-Purim in Jungb.) vom damal. Rabb. M.

Grünwald findet sich im Mag. XV, 191—6; danach ist Ss. 527 zu ergänzen.

16. Am 26. u. 27. Siwan fastete und feierte man ein Purim in Florenz wegen einer Gefahr im J. 1790; Daniel Terni verf. darüber כתב הד"ט, Florenz 1791, enthaltend ein Gedicht und ein Gebet, welches bei Benjacob fehlt, aber in dem Supplement verzeichnet ist, dessen Ausführung jetzt in Aussicht genommen ist; Ss. 525 giebt den Inhalt des seltenen Schriftchens nicht an.

17. Am 19. Tebet feiert man in Tripolis ein Purim Borghell zur Erinnerung an einen erfolglosen Ueberfall des Seeräubers B. im J. 1793, daher מי כמוך של פורים ברגיל (mit einem Wortspiel) von Abraham b. Rafael Khalfun in הקשורים ליעקב, Liv. 1858 (oben Jg. 1902, S. 375), wonach Ss. 526 zu ergänzen ist.

18. Am 11. Siwan feiert man noch jetzt in Padua ein „*Purim di Fuoco*" zur Erinnerung an das in der Nacht des 28. März 1795 ausgebrochene, durch kräftige Hilfe des Vice-Podesta gelöschte Feuer, wofür italienische Danksagungen existiren, welche im Vessillo 1880 p. 373 angegeben sind. Das hebr. Schriftchen לשון אש von Jakob Rafael Finzi (gest. 1812), Offenbach 1798 (Zedner S. 808, Benj. 271 n. 423) erzählt diese Begebenheit; ich habe es nie gesehen.

Mit diesem Purim ohne Fasten am Ende des XVIII. Jahrh. endet meine Kenntnis dieser Gattung, und wahrscheinlich erlischt sie in der Mendelssohn'schen Periode, wenigstens die Abfassung von Megillot. Für die folgenden, nach den Fasttagen aufgezählten Purim kenne ich das Jahr der Veranlassung nicht.

19. 8. Ijjar in der Stadt Chios, Ss. 524; Quelle: Chajjim Benvenisti, כנסת הגדולה I. Kap. 686.

20. 11. Ijjar in Angora, Ss. das.; Quelle: David Amado, עיני העדה Smyrna 1626 f. 93 d.

21. 18. Tammus in Candia, Zz. 128; Quelle: Lampronti, Art. דברים אסורים f. 81; im Mosé 1879 p. 412 konnte ich nur Zunz citiren.

22. 15. Schebat in Tripolis, Ss. 527; Quelle: Fragm. eines alten לוח.

(Fortsetzung folgt).

Besprechung.

Guttmann J., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen. Literatur, VIII u. 188 SS. 8. Breslau, M. u. H. Marcus, 1902.

Seinen vortrefflichen Monographien über die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, in denen er um die Interpretation, Kritik und den Quellennachweis der religionsphilosophischen Literatur sich ein grosses Verdienst erworben hat, lässt der Verf. nunmehr eine Reihe von Studien folgen, worin er die Einwirkung dieser Literatur auf die christliche Scholastik nachweist. Ein Teil dieser Abhandlungen war von dem Verf. bereits früher in Zeitschriften veröffentlicht worden; so die Untersuchungen über Wilhelm von Auvergne (13—31) und Alexander von Hales (32—46) in der Revue des Études Juives, diejenigen über Vincenz von Beauvais (121—137), Bonaventura, Roger Bacon und Raymundus Lullus (138—153), Duns Scotus (154—167) und der Anhang „Aus der Zeit der Renaissance" (168—185) in dieser Monatsschrift; für das vorliegende Buch wurden sie jedoch sämtlich einer Ueberarbeitung und Ergänzung unterzogen. Ueber Thomas von Aquino verweist der Verf. auf seine besondere Schrift, die in Göttingen 1891 erschienen ist.

Neu hinzugekommen ist die umfangreichste der vorliegenden Abhandlungen über Albertus Magnus, den umfassendsten Philosophen der Scholastik (S. 47—120). Joël hatte bereits 1863 das Verhältnis Alberts zu Maimonides untersucht und die Beeinflussung seiner Lehren durch den Moreh in ganz wesentlichen Punkten nachgewiesen. In der vorliegenden Arbeit wurde dieser von Joël geführte Nachweis für Maimonides erweitert und auf das Verhältnis des Kölnischen Philosophen zu anderen jüdischen Denkern des Mittelalters ausgedehnt. So wird die vielfache Benutzung Isac Israeli's belegt, und die Werthschätzung hervorgehoben, die dieser von Juden wenig hochgehaltene Autor bei Christen genoss.

Bezeichnend ist, dass Albert sich veranlasst sieht, ausführlich auf die Philosophie Gabirols einzugehen; einen so guten Klang hatte der Namen Avicebron durch die Anerkennung des Wilhelm von Auvergne erhalten, dass auch er dieser Lehre, die ihm im Grunde des Herzens zuwider war, eine weitläufige Widerlegung widmet. Während Wilhelm voll Lobes den Verfasser des Fons vitae für einen Christen erklären möchte (Guttm. p. 26), ahnt der „Doctor universalis" in ihm den Juden und möchte am liebsten den ihm missfallenden Fons vitae als untergeschobene Schrift ansehen, hingegen den nicht wegzuleugnenden Ruhm des Avicebron auf andere verlorene Werke zurückführen (S. 63). In der Wiedergabe und Bekämpfung der Lehre Gabirols verfährt unser Autor mit der grössten Willkür, er zitiert seine Theorien höchst ungenau, widerlegt manches, was wir im Fons vitae vergeblich suchen. Sein Kampf richtet sich gegen alle die springenden Punkte der Gabirolschen Philosophie, deren Originalität Albert anerkennt, die er jedoch alle nicht gelten lassen will, gegen die Lehre von der Materie in allen ihren Punkten, gegen die Theorie vom Willen und von der Emanation. Die Widerlegung Alberts ist aber durchaus nicht originell, sondern nur vom strengen Standpunkt der Peripatetiker aus gehalten, und stellenweise mit den Einwänden Abraham ibn Dauds identisch. — Je mehr Albert sich der Philosophie des Aristoteles anschloss, desto mehr Berührungspunkte musste er mit der Lehre des Maimonides finden. „Wo es sich darum handelt, das Gebiet des Glaubens von dem der Philosophie abzugrenzen, gegenüber der Autorität des Aristoteles den Standpunkt des Bibelglaubens

zu verteidigen, da bot sich Maimonides als der einzige, dem abendländischen Theologen zugängliche Schriftsteller dar, der eine Lösung dieser Aufgabe versucht hatte und dem daher auch Albertus Magnus in vielen Punkten gefolgt ist" (p. 88). Die Nachweisungen Joëls werden durch das vorliegende Werk fester begründet und, allen apologetischen Versuchen katholischer Theologen gegenüber, zur unumstösslichen Gewissheit erhoben. Besonders interessant ist der Nachweis, wie Albert von Maimonides nicht nur oft wörtlich die Beweise und die zur Erklärung gebrauchten Gleichnisse übernimmt, sondern vor allem, wie er sich auch dort ihm anschliesst, wo er ihn scheinbar bekämpft (Engellehre und Prophetie), und wie verderbte oder schwere Stellen bei Albert nur durch Zuhilfenahme des „dux neutrorum" sich erklären lassen (vgl. in der Schöpfungslehre p. 100).

Neu hinzugekommen ist in dem Werke Guttmanns auch die Einleitung (1—12), die mit der nur dem vorzüglichen Sachkenner möglichen Kürze und Präcision einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der jüdischen Religionsphilosophie bis auf Maimonides giebt, um im Anschluss daran zu zeigen, wie die Erweiterung der Aufgaben der Scholastik vom XIII. Jahrh. an durch die Kenntnis der jüdischen Religionsphilosophen wesentlich gefördert wurde, wie der Fons vitae des Salomo Ibn Gabirol und der Führer des Maimonides auf die Philosophen der Scholastik den grössten Einfluss ausübten. — Die Art der Beweisführung ist in dem ganzen Buche eine strengquellenmässige, oft von überraschender Schärfe; es sei hier nur der Nachweis der Benutzung des Moreh durch Wilhelm von Auvergne genannt, der von ihm nie erwähnt wird, aber wie Guttm. unzweifelhaft beweist, oft citiert wurde (p. 19 ff.). — Neben der Darstellung der philosophischen Einwirkung jüdischer Autoren auf die Scholastiker hat der Verf. auch alle anderen Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur gesammelt, so die historischen Nachrichten bei Vincenz v. Beauvais (133 ff.), die für die Religionsgeschichte wichtige Beurteilung des Judenthums und seiner Institutionen bei Alexander von Hales (34 ff.), Roger Bacon (145 ff.) und später bei Nicolaus v. Cusa (170 ff.), Mitteilungen über Religionsdisputationen und vieles Andere. Das an Belehrung und an Anregungen reiche Werk ist die Frucht rastloser, unverdrossener Arbeit auf einem wenig anziehenden und wenig ergiebigen Gebiet der Wissenschaft. Saissets Ausspruch, dass Maimonides der Vorläufer des Thomas von Aquino sei, und jenes andere Wort Jourdains, dass eine genügende Kenntnis der Philosophie des XIII. Jahrhunderts von einer genauen Analyse der Lehre Gabirol's abhängig sei, begreift man in ihrer vollen Bedeutung erst durch das Werk des Verfassers, und dafür schuldet die Wissenschaft ihm Dank.

I. Elbogen.

Bemerkungen zu Jahrgang 1902.

S. 559 n. 68 bemerke ich, dass וועלי wohl die jetzige Familie Wehli bezeichnet. Fürst III, 497; כנור אכל (I 497) 1807 ist von ihm. — Zu S. 568 meine Miscelle in Brüll's Jahrb. IX, 72: Die Frau und der Narr (!) soll lauten: „und der Maror". Steinschneider.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Zur Kritik des griechischen und des massoretischen Buches Esther.

Von Dr. J. Scheftelowitz.

(Schluss).

בגתנא, בגתן 2, 21 u. 6, 2 (= ap. *Vigatāna); Origenes Βαγαθάν; syr. בגתן; LXX Βαγαθάν, (Γαββαθαν), im apokryph. Est. 1, 13: Γαβαθά was durch Umstellung aus בגתא (1, 10) entstanden ist; armen. Gabitheav, nur im apokryph. Stück. Vet. lat. Bastageus aus *Bastagen (n ist häufig als u gelesen), und *Βασταγεν, aus *Βαγατεν, das sich dem hebr. בוגתא angeglichen hat, ist von Lucian zu 'Ασταγος corrumpiert. Hieronymus: Bagathan. Die griech. Variante Γαββαθάν ist eine Anähnlichung an mehrere in LXX vorkommende Namen wie Γαβαθα Jes. 31, 4; Γαβαθ I Sam. 23, 19; Γαβαθαν Jos. 19, 44; I Reg. 15, 27 bis. 16, 15; und bei Josephos heisst eine phönizische Stadt Γαβαθα, Γαβαθη. Da die Lesart Βαγαθαν, die z. B. der Cod. Sin. hat, vollkommen den Namen des hebr. Textes voraussetzt, so wird sie von Jahn übergangen, dagegen wird das im apokryph. Stück vorkommende Γαβαθά als primär angesehen, trotzdem das apokryphische Stück selbst nach Jahn secundär ist. Welch ein Widerspruch! Jahn hat allerdings diesen Widerspruch dadurch gelöst, dass er angenommen hat, H. habe diesen Namen aus der LXX entwendet, u. zw. zu einer Zeit, wo ja schon längst die apokryphischen Stücke vorhanden gewesen sind. Γαβαθα ist nun nach Jahn aus *גבהתיה oder *גבהות יה entstanden, was aber nur zu Γαβαθεια (Γαβαθια) oder Γαβουθαια (Γαβουθια) hätte werden können. Bei Lucians 'Ασταου, 'Ασταγος scheint nach Jahn eine Verwechslung der Buchstaben von בגתן vorzuliegen!! Ueber das Βαγαθῶος des Josephos wird nichts gesagt, da dieses offenbar aus der massoretischen Form gebildet ist.

תרש (= ap. *Tarša), 2, 21 u. 6, 2; Origenes Θαράς; syr. תרש; LXX: Θαρράς, Θαράς und im apokryphischen 1, 13 Θαρρα, Θαρα; armen. Tharay, nur im apokryph. 1, 13; Lucian Θεδευτης, Θευδέτης; Josephos Θεοδέστης; Vet. lat. Thedestes; Hieronymus: Thares. Jahns schöne Erklärung von Θαράς, Θαρρα ist bereits unter חרבונא besprochen. Aus

תרש sind nach Jahn die schön gräcisierten Formen Θευδέτης und Θεοδέστης entstanden, indem sie ר als ד gelesen haben.

התך (= ap. *Hantaka) 4, 5. 6. 9. 10. Origenes: Ἀθάχ; syr. התך, LXX Ἀχραθατος, Ἀχθραθατος, Ἐγχραθατος; Josephos Ἀχραθεος. Diese griechischen Formen sind aus *Ἀχθρα hervorgegangen, das durch Umstellung aus *Χαθρα entstanden ist. Infolge undeutlicher Schreibung des hebr. Namens las der Uebersetzer fälschlich ה als ח (= χ) und ך als ר (= ρ). Durch Umstellung ist Ἀχραθατος entstanden; mit dieser End. θαιος ist dann das ursprüngliche *Ἀχθρα versehen worden. In der armen. Bibel steht hier Arnathev, der bereits in 1, 14 für שתר vorkommt. Aethiop.: Akarāteyn; Hieronymus: Athach. Nach Jahn ist nur Ἀχραθατος correct, was auf אחרית יה „Nachblieb Jahwes" zurückgehe.

המדתא 3, 1; 8, 5; 9, 24; (= ap. *Hāmadāta), Origenes Ἀμαδάθης; syr. המדה; LXX Ἀμαδάθης, Ναμαδαθης; Lucian: Ἀμαδαθης; Vet. lat. Amadathus, armen. Amadovthay (Dathubaw); äthiop.: Amādātu; Hieronymus: Amandathus. Nach Jahn ist Ἀμαδαθης aus חמדת יה entstanden, was dann H. zu המדתא persificiert habe. Nur schade, dass Ἀμαδαθης die genaueste Transscription von dem persificierten המדתא ist und nichts mit einem חמדת יה zu thun hat.

אגגי, syr. אגגיא; LXX Βουγαῖος, Μακεδών; Lucian: Βουγαῖος, Μακεδών; Josephos: Ἀμαλεκίτης, denn nach der jüd. Tradition war אגגי ein Amalekiter; Origenes: Γωγαῖος (Βουγαῖος); armen. Bergeay, Makedon. Vet. lat. Macedo; Hieronymus: Agag. Dass Βουγαῖος, wodurch das Geschlecht Hamans bezeichnet wird, secundär ist, geht schon daraus hervor, dass Βουγαῖος in Esther bereits mehrmals als Personenname vorkommt. So hat in 1, 16 für ממוכן Lucian Βουγαῖος, Μουγαῖος; ferner hat für שעשגז die LXX Βουγαῖος, Γαι, und Lucian in 2, 8 nur Βουγαῖος. Gerade das Zusammenfallen dieser Namen charakterisiert am deutlichsten das willkürliche Verfahren des griech. Textes mit den Namen. Und die griech. Variante Μακεδών, die auch die armen. Bibel hat, ist selbst nach Jahn secundär. Da nun Jahn für Βουγαῖος keine semitische Etymologie auftreiben kann, so „könnte es mit dem indisch-persisch-slavischen Gottesnamen Bag, Bog zusammenhängen, ebenso wie Bagdad; *בוגי wäre die Nisbe davon; H. beseitigte den heidnischen Namen, um den tendenziösen hebräischen dafür zu setzen, vgl. Βαγωας in Judith 12, 11". Ueber diese Erklärung Jahns muss man staunen,

denn iran. Baga kann nie zu hebr. *Buga oder gr. Βουγαιος werden, ausserdem darf Βουγαῖος unmöglich wegen des ου mit Βαγωας identificiert werden, schliesslich ist die hebr. Nisbebildung nicht ay, sondern i, vgl. Ar. i. A. T. p. 16. „ὁ Μακεδών in 9, 24 ist nach Jahn aus dem apokryph. Esther hier eingesetzt worden". Da aber sonst nach Jahn auch die apokryph. Namen dieses Buches primär sind (vgl. Γαβαθα und Θαρρα bei Jahn, p. 20), so sollte es doch nach Jahn auch dieser sein.

זרש (= altiran. *Zaršа) 5, 10. 14; 6, 13; syr. זרש; LXX: Ζωσάρα, ebenso Lucian; Josephos: Ζαραζ, Ζαρασα; Origenes: Ζώρα; armen. Zovsarra (arm. ου steht für gr. ω, vgl. Jouseph = Ιωσηφ); Vet. lat. Zosarra; Hieronymus: Zares; äthiop. Sārā. Das griech. Ζωσάρα ist durch Consonantenumstellung aus *Ζωρασα entstanden, worauf auch die Form des Josephos und des Origenes hinweist. Jahn aber verschweigt die Form des Josephos, da sie ja für die Ursprünglichkeit des Hebr. zeugt; und Ζωσάρα hält er nun für corrumpiert aus einem von Jahn fabricierten Wort *יושרה, die hebräische Form dagegen ist nach Jahn „aus den ersten drei Buchstaben von *זושרה gemacht", was aus *יושרה „geändert wurde, um den Jahwenamen herauszubringen." Also der ursprüngliche jüdische Verfasser hat für das Weib Hamans den schönen Namen יושרה „Jahve streitet" erdichtet um so das unglückliche Weib für das Ungemach, das über sie hereinbricht, zu entschädigen; alsdann kam aber nach Jahn ein herzloser, racheschnaubender Jude und trieb Missbrauch mit diesem bemitleidenswerten, wehrlosen Weibe, indem er ihren Namen in זושרה umänderte, denn ein solches elendes Weib dürfe den Gottesnamen nicht tragen, dagegen wagte sich dieser Jude in seiner Feigheit nicht an die Namen der heidnischen heldenhaften Männer heran, die nach Jahn fast sämtlich den Jahwenamen tragen, vgl. Jahns Ableitungen von Μαζάν (p. 6), Ἀρκεσατος (p. 9), Σαρσαθαοῖς (p. 9), Γαβαθά (p. 20), Ἀμαδάθης (p. 21); Ἀχραθατος (p. 28), Ζαβουθατος (p. 55), Ῥουφατος (p. 55), Ἀρσατος (p. 55). Schade nur, dass *זושרה wegen seines ו nicht zu זרש, (Ζαραζ, syr. זרש, lat. Zares) hat werden können. Einen noch schlimmeren Missbrauch haben nach Jahn die Juden mit folgendem Sohn der זרש getrieben.

ארליא 9, 8; syr. ערליא; LXX Βαρσα, Βαρεα, Βαρελ, armen. Barea; Origenes: Ἀδαλία; Hieronymus: Adalia; äthiop.

Bāreyā. LXX Βαρσα ist aus dem ihm im Text unmittelbar vorhergehenden Namen seines Bruders פורתא corrumpiert, denn hebr. פ ist zuweilen von LXX als B gelesen worden, vgl. Βισγα = פסגה, Βαθουρα = פתורה. Ausserdem ist diese Umbildung zu Βαρσα noch dadurch begünstigt worden, dass Βαρσα ein bereits in LXX vorkommender Name ist, vgl. Gen. 14, 2. Aus Βαρσα ist dann durch Verschreibung Βαρεα, Βαρελ geworden. Jahn dagegen construiert sich für diese drei griech. Varianten drei urhebräische Varianten, die der LXX vorgelegen haben. Und zwar hat der ursprüngliche jüd. Verfasser in seiner Gutmütigkeit dem gehenkten Sohn des jüdischen Erzfeindes einen derartigen gottvollen Namen angedichtet, wie ihn ein Jude aus ehrwürdiger Scheu nie zu tragen sich erlaubt hat, denn *בריה „Gottessohn“ würde jeder als Gotteslästerung empfunden haben. Dies mag nach Jahn einen späteren Juden dazu bewogen haben, diesen Namen in *בראל „Gottessohn“ umzuändern. In noch späterer Zeit wurden aber nach Jahn die Juden so fanatisch, dass sie sagten: „Ein Heide soll nicht den hebr. Gottesnamen, am wenigsten den Jahwenamen führen“ (Jahn p. 55), und so liessen sie ihre Wut an diesem Hamanssohne aus und stempelten ihn zum בר רשע „Frevlersohn“. Dagegen haben sie den Jahwenamen in drei andern Hamanssöhnen und in fünf weiteren heidnischen Personen stehen gelassen (vgl. unter ורש). Uebrigens hat nach Jahn der secundäre hebr. Text den „Frevlersohn“ wieder zu Ehren gebracht, denn ארליה enthält nach Jahn wieder den Jahwenamen. Diese ganze Theorie ist schon aus dem Grunde falsch, weil die hebr. End. יה — nie gr. εα sondern ια, εια ist, was ich bereits bei Besprechung des בזתא ausgeführt habe, ferner ist hebr. אל nie = gr. ελ, sondern ηλ, vgl. LXX Ἐλειηλ, Ιασειηλ, Ιαζιηλ, Ιαειηλ, Ιεχθαηλ, Ισραηλ, Μελχειηλ, Μεσωζεβηλ, Μεταβεηλ, Μιχαηλ, Ῥαφαηλ, Βεσεηλ, Βαιθηλ, Οὐριηλ, Φαλτιηλ, Ταβεηλ, Ἀβιηλ.

אריסי (= ap. Aryasaya); syr.: עריסי; LXX: Ρουφατος, Ρουφανος; Origenes: Ἀρισαί; arm. Aruphēs (vor anlautendem r wird gewöhnlich a vorgeschlagen); äthiop. Rōpheyōn Hieronymus: Arisai. Dass auch die LXX אריסי vor sich gehabt hat, geht aus Ἀρσατος hervor, s. unter ארידי. Nach Jahn ist nur Ρουφατος richtig, was auf *רפא יה „Arzt Jahwes“ zurückgehen soll. Einen solchen herrlichen Namen haben nach Jahn selbst die späteren Juden dem Sohne des jüd. Erzfeindes gelassen, dagegen hätten sie den an

sich verächtlichen Namen seines Bruders *מרמס יה „Zertretung Jahwes“ verunstaltet, „um den Gottesnamen bei einem Heiden zu eliminiren“ und so daraus ein unverständliches *מרמסמה gemacht, was dem griech. Μαρμασιμα, Μαρμασιμ, Μαρμασιμνα entspreche. Hierbei hat aber Jahn die sehr bemerkenswerte armenische Lesart Marmasis ausser Acht gelassen, die bereits dem massoretischen פרמשתא näher kommt und wahrscheinlich macht, dass das ursprüngl. ו sich im Griechischen dem anlautenden Conson. der folgenden Silbe angeglichen habe. Im syr. Text steht der corrumpierte Name עזימות; das ע ist hier aus den ihm vorangehenden und folgenden Namen genommen, die mit ע anlauten, während aus ר sehr leicht י entstehen konnte, jedenfalls beweist dieser entstellte Name, dass der Name in den ihm vorgelegenen Texte mit פ angelautet habe. Origenes: Φαρμοσθά; Hieronymus hat Pharmesta, und so ist auch der massoretische Name zu vocalisieren (nicht פַּרְמַשְׁתָּא, denn ap. *Paramaišta = *פַּרְמַשְׁתָּא), äthiop. Marmasān.

ויזתא (= ap. *Vayozata); syr. עזות (indem ע aus ו verlesen ist); LXX: Ζαβουδεθαν, Ζαβουγαθαν, Ζαβουθαιος; Lucian: Ἰζαθουθ, Ἰζαθωυθ; Origenes Οὐαιζαθά; armen. Arbuthethan, dessen anlaut. Ar aus den ihm unmittelbas vorhergehenden Aruphes, Arsēs genommen ist, so dass dar Armenische die griech. Lesart Ζαβουδεθαν vor sich hatte; äthiop. Zabōtitān; Hieronymus. Jezatha, indem anlautendes ו als Conjunction aufgefasst ist. Das hebräische ויזתא konnte, wenn es unleserlich geschrieben ist, einem *ווזתא ähnlich sein, und da die Griechen, die kein v haben, das ו häufig durch β wiedergeben, so entstand *Βουζαθαιος, das durch Silbenumstellung zu Ζαβουθαιος wurde. Lucians Ἰζαθουθ ist aus Οὐαιζθα korrumpiert. Nach Jahn ist nur Ζαβουθαιος die ursprüngliche Lesart, was nach ihm auf *זבודי „von Jahwe geschenkt“ zurückgeht. Aber ד ist nie = gr. θ, was ich bereits bei שתר dargelegt habe. Das θ in βαρχαβωθ, wofür Lucian βαριωχαβηδ I Sam. 4, 21 (hebr. אי כבוד), ist ebenso verschrieben wie Μαραθχαιος II Esr. 2, 2 für מרדכי, wo sich auch die richtige Lesart Μαρδοχαιος findet.

אריזי (= ap. *Aryadaya); syr. ארזי (durch falsche Setzung der Punkte entstanden). Origenes Ἀριδαί; LXX: Ἀρσαιος. Ἀρσεος; armen. Arsēs, Hieronymus: Aridai. Die griechische Lesart ist aus dem אריסי, der dem אריזי vorhergeht, entstanden, u. zw. ist er ein wenig umgeändert worden nach den in LXX bereits bekannten Namen Ἄρσα, Ἀρτάκης, Ἀρσίνοη

Ἀρσων. Nach Jahn geht dagegen Ἀρσατος auf ירשיה zurück, was aber falsch ist, denn jener hebr. Name lautet in LXX ganz richtig Ἰαρασία (bei Lucian Ιερσια).

אריתא (= ap. *Aryadata); Origenes Ἀρδαθά; syr. עדירא hat sich dem vorhergehenden Namen angeglichen; LXX: Σαρβαχα, Σαρβακα; armen. Sarabakha, was auf gr. Σαρβαχα zurückgeht; Hieronymus: Aridatha; äthiop.: Sarabōs. Nach Jahn ist ohne weiteres Σαρβαχα richtig, was auf die 2 hebr. Vocabeln שר בך „Fürst in dir" zurückgehe. Da dieses aber keinen Sinn giebt, so nimmt Jahn an, dass hierzu noch ein Verbum, etwa חסה in der 1. Person hinzuzudenken sei, wobei שר als Vokativ und Gottesname zu fassen sei und der Name so ein Gebet darstelle: „O Fürst, zu dir nehme ich meine Zuflucht". Wie phantasiereich!

דלפון (= ap. Darapāvan); syr. ערלבון (Fast sämtliche Hamanssöhne sind mit anlautendem ע versehen); LXX: Δελφών, Ἀδελφων, Lucian: Ἀδελφον, Δελφων; Origenes: Δελφών; arm. Douphon; Hieronymus: Delphon; äthiop.: Dalphōn. Das massoretische דלפון ist also in LXX zum bekannten griech. Namen Δελφων bezw. Ἀδελφον geworden, wie עצם in Jos. 19, 3 zu Ἰασον gräcisiert ist. Um die hier augenscheinliche Ursprünglichkeit des hebr. Namens zu widerlegen, erfindet zunächst Jahn ein Substantiv חלפון und sagt dann: „Δελφων halte ich für corrumpiert aus חלפון Ersatz".

פרשנדתא (= ap. Paršnodata); Origenes Φαρσενδαθά; syr. עשפירות; LXX: Φαρσανεσταν, Φαρσαννεσταν, Φαρσαννεσταιν, καὶ Νεσταιν. Lucian: Φαρσαν. armen. Pharkn ev Eznestēn; auch das Aethiop. hat hiefür zwei Namen Pharesen, Nestain. Hieronymus: Parsandatha. LXX Φαρσανεσταν ist aus *Φαρσανδεταν verschrieben, woraus zwei Namen gebildet sind Φαρσαν καὶ Νεσταιν, und diese Lesart lag auch dem armen. Uebersetzer vor, der ebenfalls dafür 2 Namen hat, so dass zu den ursprünglichen 10 Söhnen Hamans noch ein elfter hinzukam. Originell ist hier Jahns Erklärung. „Nach der Form der LXX möchte ich mit Φαρσανεσταιν vergleichen פרש נצחים, Pfad des Ruhmes, „denn t sowie δ sind öfter nach s parasitisch". Einen solchen Satz hätte man von einem Philologen nicht erwartet; t bez. d erscheint nie nach s parasitisch, vielmehr wird sr bezw. zr in den verschiedenen Sprachen häufig zu str, bezw. sdr. So ist LXX Ἔσδρας aus עזרא, Μεστρημ aus מצרים, Ἀβιεσδρι aus אבי העזרי (Jud. 8, 32) Ἐσδρεικάν I Chr. 9, 44 aus עזריקים hervorgegangen. ebenso wie der loc.

Sg. gotisch swistr aus idg. swesri oder lit. strové aus srové, ksl. nozdri aus nozri entstanden ist, vgl. Brugmann, Grundr. d. vgl. Gr., I², 772. 776. 778. Ebenso ist aus phonetischen Gründen die hebr. Lautgruppe mr. in LXX durch μβρ wiedergegeben, vgl. Ζεμβραν, Josephos: Ζεμβράνης, Lucian: Ζεμβραν = hebr. זמרן LXX Σαμβρι II Chr. 29, 13 = שמרי; שמרני Nu. 26, 24 = Σαμβραμει Μαμβρη, Josephos Μαμβρῆς = hebr. ממרא; Νεβρωδ aus Νεμβρωδ = נמרוד; נמרים Jer. 48, 34; Jes. 15, 6 = Ναβρειμ, Ναβρειν und die hebr. Lautgruppe bn ist in LXX zuweilen zu μν geworden, vgl. Λέμνα = hebr. לבנה, wie ahd. stimna: got. stibna.

פורתא = ap. Parvata, so dass im massor. Text eigentlich פרותא zu erwarten wäre, wofür LXX Φαραδθα hat; da das Griechische kein v hat, so bleibt es häufig unbezeichnet. Auch das syr. פרשלש, dessen letzter Teil aus dem griech. Namen corrumpiert ist, weist auf die ursprüngliche Lautgruppe פר hin. LXX: Φαραδθα, Φαραδδθα, Βαρδαθα; Lucian: Φαραδαθα, Φαρδαθα, Γαγαφαρδαθα. Φαραδαθα ist durch Verlesung aus dem hebr. פרותא entstanden, indem das ו, wenn dessen Kopf ein wenig verlängert ist, zu d (ד) wird. armen. Phardatha; Origenes Φουραθά Hieronymus: Phoratha. äthiop. Pherdatā. Jahn erklärt den Φαραδαθα für einen „weiblichen Maulesel," indem er es für eine Weiterbildung vom fem. stat. constr. פִּרַת hält, was unmöglich ist.

אספתא (= ap. *Aspata), syr. אאספות, LXX: Φασγα, Φαγα, Φιαγα; Lucian: Φασα, Φαρνα, Ἀφαρναρ; Origenes Ἀριφαθα, dessen ρ aus σ corrumpiert ist, armen. Phazga; Hieronymus: Espatha, äthiop. Phasgā. LXX: Φασγα ist aus Φασθα corrumpiert, das wieder infolge Silbenumstellung aus *Ασφαθα hervorgegangen ist. *Φασθα ist deshalb zu Φασγα umgebildet, weil letzteres ein in LXX mehrmals vorkommender Name ist, vgl. Deut. 3, 17; 34, 1; Jos. 12, 3; 13, 20, wo auch Lucian ganz richtig Φασγα hat. Jahn dagegen hält Φασγα für ursprünglich und giebt folgende Erklärung: „da der Stamm פסג „spalten" bedeutet, so könnte man daraus ebenso den Begriff des Errettens entwickeln; oder ist *פסגה = Φασγα aus *פסחא = Paschalis corrumpiert?"

Somit habe ich dargelegt, dass die Namen des griechischen Buches Esther aus denen des massor. Buches corrumpiert sind, und dass die im massor. Buche Esther enthaltenen Eigennamen primär sind. „Jahn versucht die griechischen Namen auf hebr. Etyma zurückzuführen u. beweist nur, wie völlig un-

möglich ein solches Unterfangen sei.“ J. Wellhausen G. G. A. 1902, 130. Die Untersuchung der Eigennamen lehrt uns, dass die LXX-Namen hauptsächlich infolge Consonantenumstellung oder infolge Angleichung an bereits bekannte Namen entstellt sind.

IV.

Auf Gräcisierung beruhen auch die griechischen Aequivalente von hebr. פור und פורים.

Da Jahn auf Grund einer bei Lucian sich vorfindenden Variante das Purimfest aus einem persischen Fest entstanden erklärt, so wollen wir zunächst auf Jahns Stellungnahme zu Lucian eingehen. Lucian hat nach Jahn noch das ursprüngliche hebr. Original vor sich gehabt, weshalb er auch „anders übersetzt als die LXX“ (p. 34). In p. 34 hat Jahn deshalb den Satz 5, 16 nach Lucian gegeben. Ganz im Widerspruch dazu wird Lucian an den übrigen Stellen mit Recht für secundär erklärt. Lucians Ἀσυηρος, das mit dem hebr. Wort übereinstimmt, ist nach Jahn nicht ursprünglich (p. 1). „Lucian lässt diesen ganzen Satz aus“ (p. 14). „Lucian hat die ganze Partie von 2, 15 an gewaltig gekürzt.“ (p. 21). „Lucian fügt hinzu“ (p. 34). „Lucian ändert“ (p. 37). Bei Lucian scheint in 7, 4 „μεταπεσεῖν verlesen zu sein“. In 8, 11 ist Lucians ἀπολαύειν für H. לאבד eine sinnlose Entstellung aus ἀπολλύειν“. (p. 44.) „Lucian macht daraus ἀναγνῶσθαι, um den Anstoss wegzuräumen“ (p. 39). „Nach Lucian 8, 17 lassen sich die Juden noch einmal beschneiden“ (p. 53). Auch sonst werden Lucians Lesarten von Jahn für wertlos gehalten, so κάμπτεσθαι in 3, 2. 5; ferner die Eigennamen: Οὐαστιν, Ἀγαθας, Ἀδελφον, Φασα, Φαρνα, Ἀφαρναρ, Γαγαφαρδαθα, Ἰζαθουθ, Θεδευτης, Θευδετης, Ἀστασυ. Und dennoch zieht Jahn den für das Estherbuch bedeutsamsten Schluss aus einer Variante Lucians. Für das hebr. פורים hat nämlich LXX in 9, 26. 28. 29. Φρουραί neben den Varianten Φρουραια, Φρουριμ, Φρουρωμ, während die besten Handschriften des Josephos, der im 1. Jhdt. n. Chr. lebte, Φουραῖοι haben, daneben die Var. Φρουραῖοι. Und nach Jahn hat sogar Josephos zuweilen die ursprünglichste Lesart, so 4, 14: „Für רוח והצלה hat Josephos bloss βοηθεια, vielleicht ist הצלה Glosse“ (p. 31). Aus Josephos und Lucian geht nach Jahn hervor, dass LXX in 1, 3 כוש ועד ausgelassen habe. Und dem Josephos hat die LXX vorgelegen, weshalb er auch

sämtliche apokryph. Stücke dieses Buches erwähnt. An dieser Stelle sind aber für Jahn die Lesarten Φουραῖοι bezw. Φρουραῖοι völlig wertlos. Noch weniger kümmert sich Jahn um die Lesart die dem armenischen Uebersetzer und der Vetus latina und dem Origenes vorgelegen haben. Das Armenische und die Vetus latina beweisen, dass Φρουραί bereits eine sehr alte Lesart war, denn in 9, 26 übersetzt die armen. Bibel es durch p a h k h „Wachen" in 9, 28 awurkhn ain pahoc. „Diese Tage der Wachen" vet. lat. vigilias, u. in 9, 29 arm. pahpanuthiun „Wache," vet. lat. c u s t o d i e n t i u m wozu auch die aus den Tagen des Cassiodorus stammende latein. Uebersetzung stimmt, wenn sie dafür „Conservatores" hat. Origenes hat für פּוּר Φουρ, für פּוּרִים ebenfalls Φρουραί, daneben Φουρουρείμ. Hieronymus hat phur, p h u r i m, und ebenso stimmt auch die syr. Uebersetzung mit der hebräischen überein. Bereits bei der Untersuchung der Personennamen habe ich an mehreren Stellen hervorgehoben, dass die LXX gern semitische Namen, welche an geläufigere griechische Namen anklingen, gräcisiert, und dass ebenso wie עֵצֶם Jos. 19, 3 zu Ιασων und דַּלְפוֹן zu Δελφων, bezw. 'Αδελφον, מַלְמַן zu Τελαμών geworden ist, auch פּוּרִים zu dem geläufigen, zur Bildung vieler Eigennamen verwendeten Φρουρά umgewandelt ist (vgl. Ar. i. A. T., I, p. 9). Ferner hatte ich schon in Ar. i. A. T., I, p. 1—9 darauf hingewiesen, dass Lucian für die Reconstruction der LXX nicht massgebend sei, dass das Purimfest nicht die geringste Aehnlichkeit mit dem persischen Fōrdiganfeste habe, und dass die Lagardesche Theorie, die ebenfalls die Lesarten des Josephos und der armen. und syrischen Bibel unberücksichtigt gelassen habe, unhaltbar wäre. Was sagt aber hierzu Jahn? „Ich bemerke nur, dass ich an der Lagardeschen Ableitung des Wortes aus dem Persischen, welche er aus den im Lucian und LXX (hier hat Lucian die ältere Form) gegebenen Formen gewinnt, festhalte" (p. XIII). „Warum LXX die Wortform verlängert haben sollte, ist nicht abzusehen, also erscheint auch hier H. als secundär" (p. XI). Und dieses betont Jahn sogar noch in seinen Beitr. Z. LXX p. 43: „Es wird sicher dabei bleiben, dass wegen der frappanten Aehnlichkeit des Wortes Φουρδια mit dem persischen Fōrdigān diese Form die ursprüngliche ist, und dass das jüdische Purimfest die nationale Umdeutung eines ursprünglich persischen Festes ist, welches die Juden im Exil mitgefeiert und lieb gewonnen haben". Und in Esther p. XI. folgert

nun Jahn aus dieser Theorie, dass „auch die übrigen persischen Wörter, die sich fast ausschliesslich in H. und nur hier und da in LXX vorfinden, das Praejudiz richtiger Schreibung nicht für sich haben, und dass in ihnen wenigstens grösstenteils dieselben Entstellungen und Missverständnisse zu vermuten sind, wie in dem Worte פור". Angenommen, dass die nur bei Lucian vorkommende Lesart Φουρδια die richtige wäre, so ist es schon aus rein lautlichen Gründen unmöglich, dieselbe mit dem persischen Fŏrdigān zu identificieren. Die Abfassungszeit des Buches Esther der LXX fällt, da bereits Josephos dieselbe gekannt hat, in die vorchristliche Zeitrechnung, also in die ältere Pehleviperiode, wo das in Frage kommende persische Wort noch F r a v a r t i k ā n gelautet hat, deren erster Bestandteil f r a v a r t als Lehnwort ins Armenische gedrungen ist (h o r t aus phl. f r ō r t). Der Eintritt von phl. g zu pers. y geschah aber erst nach dem 6. Jhdt. nach Chr. vrgl. Hübschmann: Pers. Stud. 243. Nun könnte Jahn sagen: vielleicht hat Φουρδία eine Ausnahme von dieser Regel gebildet. Allein auch diese Annahme lässt sich ohne weiteres widerlegen, da die Form mit g in diesem pers. Worte noch um 600 n. Chr. belegt ist. (Φουρδιγαν bei Menander). Demnach hätte ein mittelpersisches F r a v a r t i k ā n im hebr. zu *פרורטיכן oder, indem das erste ר aus kakophonischen Gründen ausgefallen ist und das t bereits etwas weich gesprochen wäre, *פורדינן werden können, denn k bezw. g wird stets im Hebr. durch einen Guttural wiedergegeben. Und auch die Griechen umschrieben jeden Guttural eines persischen bezw. semitischen Fremdwortes mit einem Guttural. Jahn könnte hierauf nun einwenden, die Juden hätten das Wort nicht aus mittelpersischer, sondern bereits aus altpersischer Zeit her entlehnt, und das altpersische Wort hat doch *F r a v a r θ y a gelautet, was allenfalls im hebr. zu *פורתיא (*f u r t h y a) hätte werden können, und dieses wäre nun das Luciansche Φουρδια. Nun wird man sich aber sagen müssen, dass eine solche Form, wenn das ursprüngliche persische Fest zu einem jüdischen Nationalfest umgewandelt worden sei, das alljährlich gefeiert würde, im hebräischen Text am reinsten überliefert sein müsste, und unmöglich in einer Variante Lucians zu suchen sei. Dass aber ein ehemaliges פורתיא zu פור hätte werden können, widerspricht allen Lautgesetzen, denn weder ein y noch t (bezw. d) hätte im Hebräischen schwinden können. Und nun

sollen hier sogar zwei Silben, sowohl ein y, als auch ein t (bezw. d.) ausgefallen sein? Und selbst die aegyptischen Lehnwörter sind nicht mit Auslassungen von Silben und mit beliebigen andern Umgestaltungen in das A. T. eingedrungen; jeder Laut eines Lehnwortes wird, wie Herr Prof. Erman die Freundlichkeit hatte, mir zu bestätigen, regelrecht und richtig vom A. T. umschrieben; vrgl. hierüber Z. f. Aegypt. 1889, p. 41 ff. und Steindorff in Z. D. M. G. 1892. Sowohl dieser Umstand, als auch die bereits im Ar. i. A. T., I, p. 1—10 angeführten Momente wiederlegen endgültig die Lagardesche Theorie. Uebrigens hat Lagarde selbst in G. G. A. 1890, p. 403 seine Combination zurückgezogen, indem er Pur von mand. פוהרא „Mahl", syr. פוהרא ableitet. Das Wort פור = גורל „Steinchen zum Losen, Los, Geschick" halte ich aus altiran. *f r a v a (av. f r a v i) „Geschick" entstanden, denn da ein Wort im Semitischen nicht mit zwei Consonanten beginnen kann, und ausserdem in Lehnwörtern der am Ende eines Wortes oder hinter einer Consonantengruppe stehende Vocal häufig zwischen die zwei vorhergehenden Consonanten tritt, was ich in Ar. i. A. T., p. 56—57 dargelegt habe, so ist aus *פרו das פור geworden. Ueber die begriffl. Entwicklung vrgl. lat. s o r s. Justi will פור aus phl. *p u r = gr. πάλος, idg. p e l o ableiten; (Berl. Phil. Woch. 1902, p. 948). Da aber die sonstigen Bestandteile im Estherbuche auf die Achämenidenzeit hinweisen, und das Wort im ap. *p a r gelautet hätte, was keineswegs einem hebr. פור entsprechen würde, so wäre diese Etymologie nur dann möglich, wenn dieses Wort im Altpers. ein neutraler u-Stamm gewesen wäre, *p a r u. „Da das Purim ebenso wie das Chanukka den Charakter eines Halbfestes, d. h. eines nicht religiösen, sondern eines Erinnerungsfestes, wie die persischen Μαγοφονία (Herod. III, 79), hat, so ist von vornherein nicht unwahrscheinlich, dass es in der That die Rettung der Juden in Susa von der Verfolgung eines judenfeindlichen persischen Wezirs, wobei das Los (p u r) etwa bei der Bestimmung der Opfer der Verfolgung eine Rolle gespielt hat, feiern sollte, wie jenes Lichterfest an den Sieg der Makkabaer über die Syrer und die neue Weihe des profanierten Tempels erinnerte. Blutige Massnahmen gegen die Juden finden sich bei Josephos Antiq. iud. XVIII, 9, 1—9". Justi, Berl. Phil. W., 1902, p. 948.

V.

Dass bei der grossen Zahl von persischen Fremdwörtern in der Bibel kein einziges auf das religiöse Leben der Juden Bezug hat, beweist zur Genüge, dass das Judentum in alttestamentlicher Zeit nichts vom Parsismus entlehnt hat. Die Propheten zur Zeit Cyrus I. wenden sich mit Feuereifer gegen diejenigen Juden, die sich im Exil dem persischen Cult zuwendeten. So findet sich in Ezechiel 8, 16—17 eine Anspielung auf die gottesdienstliche Sitte der Perser, welche die aufgehende Sonne anbeten und dabei ihr Gesicht dem Osten zuwandten (vgl. Yasht 12, 3: Herod. I 131; VII 54, 223) und in ihrer Hand Zweigbündel (Barsom) hielten. „Und siehe am Eingang zum Heiligthum Gottes, zwischen der Halle und dem Altar waren etwa 25 Männer, deren Rücken dem Heiligthum Gottes und deren Antlitz nach Osten zugekehrt waren, und sie beteten die Sonne an nach Osten hin" (Ez. 8, 16). „Und siehe, sie heben Zweige zu ihrer Nase auf" (Ez. 8, 17).

Und im Deutero-Jesajas, wo von Cyrus die Rede ist (Cap. 44, 28; 45, 1), finden sich viele Anspielungen auf die persische Religion, gegen deren Anhänger der Prophet polemisiert. Von Ahuramazda stammt das Licht und alles Gute, während Anramainyu die Finsternis, die unbewohnbaren Landstriche und alles Uebel geschaffen hat. Gegen diejenigen Juden, die diesem dualistischen Zug huldigen, wendet sich nun Jesajas: „So spricht der Ewige, dein Erlöser und dein Bildner vom Mutterschosse an, ich bin der Ewige, der alles geschaffen, der den Himmel ausgespannt hat allein, die Erde ausgebreitet hat ohne einen andern (44, 24). „Keiner ist ausser mir, ich bin der Ewige und sonst keiner, der das Licht bildet und die Finsternis schafft, Frieden macht und Uebel schafft, ich der Ewige thue dieses alles (45, 6—7). Dem Feuer zollten die Perser die grösste Verehrung, es hiess „der Sohn des Ahuramazda" und wurde in eigenen Häusern auf einem Alter beständig unterhalten, und am Feuer war der Ort des Betens. Gegen diesen Feuercult scheint Jes. 50, 10—11 gerichtet zu sein: „Wer in Finsternis wandelt und kein Licht hat, der vertraue auf des Ewigen Namen und stütze sich auf seinen Gott. Aber ihr alle, die ihr Feuer anzündet, Brände rüstet, sollt stürzen in die Glut eures Feuers, in die Brände, die ihr gezündet". Der Prophet unter-

scheidet hier unter den Exulanten zwei Klassen, 1. solche, die auf Gott vertrauen, selbst wenn ihnen nicht die Sonne des Glückes scheint; 2. solche, die dem persischen Feuercult huldigen.

Nach der persischen Religion durfte nur dann ein Stück Vieh geschlachtet und verzehrt werden, wenn von ihm gewisse Theile den Himmlischen (dem göttlichen Haoma, dem Feuer und dem Wasser), geweiht wurden (vgl. Jasna, 11, 4—7; Vend. 18, 70). Und unter allen Thieren stand der Hund dem Menschen am nächsten und war ihm beinahe ebenbürtig. Es war ein schweres Verbrechen, ihn zu schlagen oder zu verwunden oder gar zu töten (vgl. Vendidād 13). Den Mazda-Anhängern erscheint derjenige als Sünder, welcher gegen diese Vorschriften verstösst; ein solcher ist ein Anhänger der Dämonen, „ein Menschenschläger, ein Hundewürger". Ferner galt den Persern das Schwein für ein reines Thier. Und bei den Weihrauchspenden wurden einzelne Stellen aus dem Avesta recitiert (vgl. Arda Vīraf X, 32—33). Auf diese persische Religionsanschauung macht der Prophet in Cap. 66, 3 sarkastische Anspielungen: „Wer ein Stier (nach jüdischem Ritus) schlachtet, gleicht (bei den Persern) einem Menschenschläger, wer ein Lamm schlachtet, gleicht einem Hundewürger. Man bringt als Opfer Saublut dar, spendet Weihrauch und spricht dabei gottlose Gebete".

Die Reinheit war den Mazda-Anhängern vorgeschrieben. Wen man vom Unreinen befleckt war, so musste man durch die Reinheitsceremonien den früheren Zustand der Reinheit wiederherstellen. Die kräftigste aller Reinigungen, wozu die Gegenwart eines Priesters erforderlich war, bestand in der, in Vendidād 9 beschriebenen Ceremonie. Diese Reinigung findet in einem unfruchtbaren, umhegten Platz statt. Sechs Löcher werden dort in die Erde gegraben, jedes einen Schritt von den andern entfernt. Darauf gräbt man drei weitere Löcher, die drei Schritte von den sechs früher genannten entfernt sind. Um diese Löcher werden kreisartige Furchen gezogen. Der Verunreinigte steht nun innerhalb der kreisartigen Furchen, der Priester dagegen hinter ihm, ausserhalb dieser Kreise. Gegen diese Reinigungsceremonien eifert nun der Prophet in Cap. 66, 17: „Sowohl diejenigen, die sich heiligen und reinigen in den umfriedigten Plätzen innerhalb (der kreisartigen Furchen) hinter einem (Priester), als auch

diejenigen, welche das Fleisch des Schweines und das Gewürm und die Mäuse verzehren, sie sollen gemeinsam umkommen".

Dieses alles beweist, wie sehr das damals erstarkende Judenthum die religiösen Anschauungen der Perser bekämpft hat.

Die Annahme, dass die Juden die Idee der Auferstehung, der Engel oder des Satans von den Persern entnommen haben, ist gänzlich falsch. Wir dürfen nicht „für die Erklärung des Auferstehungsgedanken unsere Zuflucht zum Parsismus nehmen". „Die Lehre des A. T. vom ewigen Leben der Frommen hat im A. T. ihre wurzeleigene und sehr bedeutende Entstehungsgeschichte". Riehm: Bibl. Hdwtbch. ^{2}II, 1189. In Jes. 26, 19 ist es ein göttlicher Lebensthau, der die Toten erweckt, wie bei Ezech. 37 der göttliche Geist, der den verdorrten Knochen Leben einflösst. „Ethisch motiviert oder vorbereitet war diese schlummernde Ahnung durch den alten Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, und deshalb tritt auch, wie wir gesehen haben, die Verheissung der Auferstehung in einem Zusammenhang auf, aus dem hervorgeht, dass gerade die frommen Märtyrer auferstehen, deswegen weil Gott gerecht ist". „Die Entwicklung ist vielmehr als eine rein israelitische aufzufassen, bei der man das, was früher für das ganze Volk geltend war, auf das Individuum überführte und damit das Individuum selbst an die Stelle der Gesamtheit setzte" (E. Stave, Einfluss d. Parsismus auf d. Judent., Haarlem, 1898, S. 172 f u. 203). Und was die Engel betrifft, so „kannten die Juden die Engel bereits längst, ehe sie mit den Persern in Berührung kamen. Um die Einführung einer völlig neuen Anschauung kann es sich hier also schon aus diesem Grunde gar nicht handeln". Und E. Stave a. a. O. S. 210 ff weist nach, dass die Engel einen uralten Bestandteil der religiösen Anschauung der Hebräer ausmachten. Nun gehen wir zur Satansvorstellung über. Es ist „das ausser Zweifel, dass der Satan der Bücher Hiob und Sacharja mit Ahriman-Anramainyu dem Feinde Gottes, nichts zu thun hat". Riehms Bibl. Hdwtb. ^{2}II, 1189. Der böse Engel des A. T. ist nicht mit dem Anromainyu zu identifizieren, denn Anromainyu ist ein selbstständig handelnder Geist. Wärend von Ahuramazda nur das Gute in der Welt stammt, sucht Anromainyus (der böse Geist) alle diese guten Schöpfungen dadurch zu vernichten, dass

er stets etwas dem Guten Entgegengesetztes schafft. Die Schöpfung des letzteren ist also eine Oppositionsschöpfung, wie dies insbesondere im I. Fargard des Vendidad ausgedrückt ist: „Es sprach Ahuramazda zum heiligen Zarathustra: Ich machte selbst den Ort, der nirgendswo annehmlich ist, zu einer angenehmen Schöpfung; denn wenn ich nicht selbst den Ort, der nirgendswo annehmlich ist, zu einer angenehmen Schöpfung gemacht hätte, so wären all die bekörperten lebenden Geschöpfe nach Airyāna vaeya gegangen. Zuerst habe ich, Ahuramazda, als den besten unter den Orten und Gegenden der guten Schöpfung das Airyāna vaeya geschaffen, dann bildete Anromainyus, der zahlreich vernichtende, als Opposition dazu eine grosse Schlange und den von den Dämonen geschaffenen Winter. Dort sind 10 Wintermonate und 2 Sommermonate, und diese lassen erfrieren das Wasser, lassen erfrieren die Erde und die Bäume. Dann dringt ringsumher der Winterfrost in die Mitte der Erde, dann ins Herz der Erde, und es bricht ringsumher ein das Meiste der Uebel". Ahuramazda schafft noch 15 andere von Natur aus gute Länder, aber in jedem erzeugt Anromainyus irgend ein Uebel, das den guten Menschen und den nützlichen Tieren Verderben bringt. Sie beide haben die Welt geschaffen, und beide werden himmlische Wesen genannt. Vgl. Yasna 56, 7. Anromainyus bildet in jeder Beziehung den Gegensatz zu Ahuramazda, was schon in dem Namen ausgedrückt ist. Fühlt letzterer in sich den Drang, nur Gutes zu schaffen und das Geschaffene zu erhalten, so sucht ersterer nur zu töten und zu zerstören und Böses zu verbreiten. Daher wird er bezeichnet als „der viel Vernichtende" (pouru mahrka), „Der Böse" (drĕγvant), der Peiniger (skutera), der böse Gesetze Schaffende (duždaēna), der Uebles Wissende (duždāo), der böse Wesen Schaffende (duždāman). Ahuramazda ist der oberste der guten Engel, Anromainyu dagegen der oberste der bösen Geister (daēva), der nur von den heilgen Zarathustra in die Flucht geschlagen werden kann (yašt 17, 19; Vend. 19), während vor seinem dämonischen, Böses verbreitenden Heere die himmlische Heerschaar des Ahuramazda den Frommen zu schützen vermag. (yašt 8, 39 f u. 9, 14). Ahurmazda ist mächtiger als Anromainyu, der Mensch hat die freie Wahl sich ersterem oder letzterem anzuschliessen, vgl. Yasna 10, 16. Die Frommen wählen sich Ahuramazda zu ihrem Herrn und schwächen

hierdurch die Macht des bösen Anromainyu (vgl. Yasna 27, 1—2). Der Anhänger des Anromainyu gilt als Abtrünniger des guten Geistes (vgl. Yasna 32, 4), und deshalb wird er von Ahuramazda nach seinem Tode hart bestraft (Yasna 31, 20; 45, 3). Die sichtbare Welt ist der Schauplatz des Kampfes zwischen Ahuramazda und Anromainyu, aber dieser Kampf ist kein ewiger, sondern er wird dereinst am Weltende durch den vollständigen Sieg der guten Mächte über Anromainyu und seine Unholde für immer beigelegt werden. (Vgl. yasna 10, 16 und 43, 5). Wie anders hingegen ist die Satansvorstellung im Alten Testament? Das Wort Satan bedeutet im älteren hebr. Sprachgebrauch „Widersacher, Gegner", gleichgültig ob es sich um einen Menschen oder ein überirdisches Wesen handelt. Vgl. E. Stave a. a. O. 248. In Jud. 9, 23 ist von einem bösen Geiste die Rede, den Gott entsendet und I Kön. 22, 5 ff handelt von einem Lügengeiste Gottes, der sich unter dem Himmelsheere befindet. Alles Ueble und Böse in der Welt wird nicht auf einen bösen Geist, sondern auf Gott zurückgeführt (vgl. Ex. 4, 21; 7, 3; 12, 29; Deut. 2, 30. Jos. 11, 20 Jes. 6, 9 ff. Am. 3, 6). Und die Schlange in Gen. 3 wird als ein Geschöpf Gottes bezeichnet und für ihre Hinterlist von Gott sogleich bestraft. Und selbst in der späteren, persischen Zeit wird immer betont, dass Gott alles, auch das Ueble und Böse, schaffe. (vgl. Jes. 45, 7; 54, 16. Koh. 7, 14. Thren. 3, 37 f). Es existieren in der Bibel neben guten, auch böse Engel, d. h. göttl. Boten, die im Auftrage Gottes ein Strafgericht vollziehen. Vgl. E. Stave 241. In Zach. 3, 1 u. Hiob erscheint nun zum ersten Mal ein einziger böser Engel der Satan, der sich unter den Gottessöhnen befindet, im Dienste Gottes steht und kein unabhängiges Wesen, sondern der himmlische Ankläger ist, der sich freut, wenn er mit Erfolg einen Menschen anklagen kann, und der nur auf Geheiss Gottes einen Menschen heimsuchen darf. Der Satan als böser Engel ist ausserdem nur noch einmal in der Bibel erwähnt. In 2. Sam. 24, 1 heisst es: „Und Gottes Zorn entbrannte aufs Neue gegen Israel und er reizte den David gegen sie": und in der Paralellstelle I Chr. 21, hat dieser böse Teil des göttl. Geistes, der den David in Versuchung führt, den speciellen Namen „Satan". Also die früheren bösen Engel sind in der persischen Zeit zu einem einzigen bösen Engel zusammengeschmolzen. Und dieses ist nach E. Stave und Riehm: Bibl. Hdb. ^{2}II, 1189 auf persischen Einfluss zurück-

zuführen. E. Stave vermag wahrscheinlich zu machen, dass überhaupt die Anonymität, die den Engeln in den älteren Büchern des A. T. zukommt, und in Daniel bereits aufgegeben wird, wo die Engel mit Namen aufzutreten beginnen, und jedem ein besonderes Geschäft zugewiesen ist, auf persischem Einfluss beruhe (Stave 226 f.). Denn da die Engelsvorstellung der Juden mit denen der Perser sich eng berührte, so nahm diese ihnen gemeinsame Vorstellung, nachdem beide Völker in nähere Beziehung mit einander getreten waren, unwillkürlich eine gleiche Entwicklung. Unbewusst haben also hier die concreteren Anschauungen der Perser über ihre Engel auf die Ausgestaltung der jüdischen Engelslehre gewirkt. Im übrigen hat der Parsismus auf das Judenthum der alttestamentlichen Periode keinen Einfluss ausgeübt, und Entlehnungen auf religiösem Gebiete haben überhaupt nicht stattgefunden. Erst in späterer talmudischer Zeit, nachdem die Juden Jahrhunderte lang sich in Persien aufgehalten hatten, so dass sie mit dem Parsismus gänzlich vertraut wurden, haben sich im Sassanidenzeitalter auch manche Anschauungen von der Eschatologie, Angelologie und Dämonologie der Perser, mit denen der Juden verwebt, so dass in der spätern jüdischen Literatur sich davon ein reicher Niederschlag findet[1]). Und auch E. Stave a. a. O. p. 5 gelangt zu dem Resultate, „dass der Einfluss der Ideen Zarathustras auf das Judentum sich nicht am meisten herschreibt aus der Zeit der persischen Herrschaft, sondern vor allem den späteren Zeitströmungen zu verdanken ist.“ Hätten übrigens irgend welche Entlehnungen aus der altpersischen Religion im A. T. stattgefunden, so wären unbedingt davon Spuren in der Sprache zurückgeblieben. Denn die Religion hat zum Theil die Sprache geschaffen, und in der Sprachgeschichte spiegelt sich zugleich die Religionsgeschichte. Wie gross die Einwirkung einer Religion auf Sprache und Litteratur eines Volkes ist, ersieht man sehr deutlich aus der arabischen Litteratur, da man bei ihr die vorislamische mit der nachislamischen Litteratur vergleichen kann. In der letzteren weht ein durchaus verschiedener Geist, weil der ganze Ideenkreis ganz anderer Art ist, und ausserdem mit den neuen Begriffen auch neue Wörter einwanderten, die aus andern semitischen Sprachen aus dem Aramäischen und Späthebräischen stammen. Diese Wörter

[1]) Vgl. E. Böklen: D. Verwandtschaft d. jüd.-christl. mit d. parsischen Eschatologie, Göttingen, 1902.

haben zugleich mit der Ausbreitung des Islam auch in andere nicht semitische Sprachen, in das Türkische, Persische, Hindustani Eingang gefunden. Besonders zeigt sich der Einfluss einer Religion auf eine Sprache da am meisten, wo die Religion von einem sprachlich nicht verwandten Volke stammt. Hieronymus erwähnt (Ep. CVII ad Lact., ed. Vall. I, 979) mit Stolz den Sieg der christlichen Religion über die heidnisch-römische, und in der That zeigt sich dieser Triumph nirgends so deutlich, wie in der Vulgata, in der die stolze römische Sprache mit ihrer Formenschönheit die Sklavin eines semitischen Idioms wird, dessen Eigentümlichkeiten sie sich anschmiegt, was auch bei der griech. Sprache durch die Septuaginta der Fall ist. So finden sich Hebraismen in der Verwendung griechischer Wörter für Bedeutungen, die den analogen hebr. Wörtern zukommen wie δικαιοσύνη (= צדקה) εἰρήνη (שלום) in der Bedeutung „Wohlergehen"; κοινός (= חול) „profan", ἄγγελος = מלאך „Engel", ἀνίστημι „vom Tode auferwecken". Und was den Einfluss der Bibel aufs Lateinische betrifft, so denke man an verbum = דבר „Sache", via = דרך „Lebenswandel", redemptio „Erlösung", absolutio „Vergebung", confessio „Beichte", conversio „Bekehrung". Viele dieser barbarischen Ausdrücke in der christl.-römischen Sprache sind herübergenommene hellenistische Wörter der LXX, die die Uebersetzungen von hebr. Begriffen sind, wie angelus, diabolus (שטן), anathema (חרם), benedictio (ברך), iubilaeum aus Ἰωβηλαῖος = יובל. Solche aus dem A. T. stammende Wörter bilden einen nicht unwesentlichen Bestandteil des Neugriechischen und haben auch in der gotischen Sprache (z. B. angelus, anatheima, gaiainnan, praufetus, rabbei), in der slavischen und litauischen Sprache Aufnahme gefunden. Und das Armenische, das „auch unter der langjährigen römischen Herrschaft immer ein ungriechisches Land geblieben" ist, hat zugleich mit seiner Bekehrung zum Christenthum, die von der griech. Kirche ausging, am Ende des 3. Jhrhts. eine Menge griechischer Lehnwörter, die zunächst auf die Religion Bezug hatten, in sich aufgenommen, wobei sich auch hebr. Wörter vorfanden, die alle aus der LXX stammen (z. B. aphphusōt = חפשית, gehen = גיהנא, com = צום, dabir = דביר, yobelean, rabbi, abbay, amen). Gleichfalls sind viele der Vulgata eigentümliche Ausdrücke in die romanischen Sprachen übergegangen (z. B. abbe, angel, ange, ital. angelo, abate), wie sich ja auch in der

deutschen Sprache viele Wörter biblischen Ursprungs finden. Und die christliche Terminologie der Iren sind, da Irland im 3. Jhrh. durch bretannische Missionäre zum Christentum bekehrt ist, sämtlich bretannische Lehnwörter, die wiederum aus der latein. Kirchensprache stammen; vgl. H. Zimmer in der Protest. Realencyclop. X[3], S. 202—242. Da nun die jüdische Religion im Alten Testament weder parsische religiöse Wörter noch hebräische in parsisch-religiöser Bedeutung hat, so folgt daraus nothwendig, dass der Parsismus, trotzdem er von allen alten Religionen sich der jüdischen am meisten nähert, auf eine so unmittelbare Weise den jüdischen Glauben nicht beeinflusst hat, und die alttestamentl. Religion von der persischen nichts entlehnt hat. „Ganz falsch ist es, eine directe Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus oder umgekehrt anzunehmen, so oft dies auch bis auf Lagarde hinauf geschehen ist. Was beiden gemeinsam ist, beruht in der Hauptsache auf analoger Entwicklung“ (Ed. Meyer, Entsteh. d. Judentums, p. 239). Wenn auch die Juden sich stets in dem Lande, in welchem sie einigermassen Freiheit geniessen, den augenblicklich herrschenden Culturverhältnissen völlig angepasst und die Personennamen ihrer Umgebung angenommen haben, so hat aber nie das Judentum, wie es erweislich ist, ein Fest, oder auch nur den Namen eines Festes von einer anderen Religion übernommen. „Die Juden waren jederzeit die dankbaren Schüler der andern Völker in allen Wissenschaften, sie freuten sich am Borne griechischer, wie später arabischer Weisheit ihr Denken befruchten, ihre Begriffe erweitern und ihr Wissen bereichern zu können, aber in ihrer Gefühlswelt liessen sie sich nicht von aussen beeinflussen. Hier auf ihrem ureigensten Gebiete verschanzten sie sich hinter dem Bollwerk ihrer überlieferten Religion, in der sich ihr ganzes Seelenleben wie in einem Brennpunkte sammelte, und die eine solche Gemütstiefe und Gefühlsinnigkeit erzeugte, dass es in der That unnöthig wurde, sich an fremdem Feuer zu erwärmen.“ F. Perles, Byzant. Ztschr. X, 302. Dieses alles beweist, dass das Purimfest unter keinen Umständen von den Persern entlehnt ist.

Ein der Entstehung des Purim sehr ähnliches Fest fand sich nach Herodot III, 79 bei den Persern. Als Darius mit Hülfe der sechs übrigen persischen Stammesfürsten den medischen Magier Gaumāta, der die Perser unterworfen hatte, gestürzt hatte, herrschte grosse Freude bei den Persern

und „sie zogen ihren Dolch und töteten jeden Magier, wo sie einen fanden, und wäre nicht die Nacht darüber eingebrochen und hätte sie abgehalten, so würden sie keinen Magier übrig gelassen haben. Diesen Tag feiern die Perser gemeinsam unter allen Tagen am meisten und begehen an demselben ein grosses Fest, welches von den Persern Magiermord (μαγοφονία) genannt ist. An demselben Tage darf kein Magier sich bei Tage sehen lassen, sondern die Magier halten sich an diesem Tage in ihren Häusern auf"; vgl. auch Ktesias Cap. 15. Eine andere Parallele zu dem Purimfest bietet eine Inschrift von Pergamon, nach welcher das pergamenische Volk zur Erinnerung an den siegreichen Feldzug ihres Königs Attalos III., der die Stadt von einer drohenden Gefahr rettete, folgendes Fest beschliesst. Jeder achte Monatstag wird, da der siegreiche König an einem solchen Tage in die Landeshauptstadt eingezogen ist, für einen Festtag erklärt; der Jahrestag ist durch Procession, Opfer und Festessen zu feiern. Vgl. M. Fränkel, D. Inschriften v. Pergamon, p. 155.

VI.

Das hebr. Estherbuch ist älter als Daniel, was aus dem Verhältniss der persischen Fremdwörter des Buches Esther zu denen des Buches Daniel hervorgeht. Dass die Fremdwörter des Buches Esther der altpersischen Periode angehören, ist daraus zu ersehen, dass der Vokal im Auslaut noch erhalten ist (vgl. פרשנא, פרשנדתא, ושתי, אריתא, המדתא, מרסנא, אספתא), dass die Silbe ya noch nicht zu i bezw. ē geworden ist (vgl. ויזתא, ארליא), dass der zweite Bestandteil in דלפון auf ap* pāvan zurückgeht, das im phl zu pān geworden ist, und das χšaθra (in אחשתרן) noch nicht zu phl šatar, bezw. šahar geworden ist. Ferner kommen mehrere altpersische Lehnwörter dieses Buches sonst im A. T. oder in den übrigen semitischen Sprachen nicht mehr vor und sind bereits der LXX und dem Talmud vollkommen unbekannt, wie אחשתרן, פתרת, פתשגן, רמך; während es im Esther kein mittelpersisches Lehnwort giebt, sind die bereits in Daniel vorkommenden mittelpersischen Lehnwörter als aramäisches Sprachgut empfunden worden, so dass sie niemand mehr von den rein semitischen Bestandteilen unterscheiden konnte. Da auch der Charakter des Xerxes und die altpersischen Sitten in Esther sehr richtig geschildert sind, so muss

das Buch bereits längst vor Abfassung des Buches Daniel entstanden sein; ausserdem scheint der Bearbeiter dieses Buches eine ältere Vorlage benutzt zu haben, die aus der Zeit des Xerxes stammte. Dagegen sind die Lehnwörter des Buches Daniel abgesehen von den bereits im A. T. bekannten persischen Lehnwörtern (אחשדרפן, דת, מדי, פרס, פרתם, פתגם) der mittelpersischen Periode angehörig. Alle diese mittelpersischen Lehnwörter in Daniel sind auch sonst in der jüdisch-aram. Literatur belegt, sind als Lehnwörter auch in andere semitische Sprachen eingedrungen und sind auch der LXX verständlich. Eine Ausnahme hiervon bilden nur die persischen Beamtennamen in 3, 2. 3, 27, die sonst nirgends im Semitischen vorkommen, und die der Verfasser aus mittelpersischen Urkunden genommen hat; und infolge seiner Unkenntnis des Persischen hat er diese Namen ganz eigenartig transscribiert. So lautet ai. viçpati, ap. viθpati, av. vispaiti „Clanoberhaupt" im phl. ותפת bezw. וספת; indem nun der Verfasser des Daniel das anlautende ו als die im Pehlevi gewöhnliche Conjunction „und" auffasste, machte er daraus תפת (3, 2. 3). Ein noch in der Sassanidenzeit gewöhnlicher persischer Beamtentitel war andarzgar, was auf altiran* handarza-kara „Feste Einrichtungen treffend" zurückgeht, vgl. F. C. Andreas bei Marti, Aram. Gr. u. Nöldeke, Tabari Uebers., 462. Da nun dieses persische Wort, dessen n vor d nach hebr. und aram. Lautgesetzen schwinden musste, an zwei bekannte hebr. Wörter erinnerte, an אדר und גזר, so macht der jüd. Verfasser daraus אדרגזר (3, 2. 3). Ferner war es diesem jüd. Verfasser bekannt, dass ein hebr. ז einem aram. ד entspricht, und so setzt er auch für das mittelpersische ז ein aram. ד ein. So ist phl. גנזבר (ap* ganjabara = Esr. 1, 8; 7, 21: גזבר) zu גדבר „Schatzmeister" (Dan. 3, 2. 3) geworden. Und so ist auch das in Dan. 3, 24. 27; 4, 33; 6, 8 vorkommende הדבר „Ratgeber" aus phl.* הנזבר entstanden, phl.* הנז = np. hanj, āhanj „Absicht", „Plan", ferhanj „Wissen", ferhanjīdan „erziehen". Dagegen konnte der jüd. Verfasser keinen Fehler machen in phl. דתבר, da ihm dessen beide Bestandteile bereits bekannt waren, phl. dātavar „Richter" arm. Lehnw. datavor, pāz, np. dāvar, (ap. *dātabara) = Dan. 3, 2. 3 דתבר. Der Verfasser hat hier offenbar das Bestreben, seinem Buche, worin einzelne Ereignisse aus der letzten Periode der babylon. Herrschaft und

aus der ersten Zeit der Achaemeniden behandelt werden, ein altpersisches Colorit zu haben, glaubt aber dabei, dass die persische Sprache seiner Zeit von der altpersischen durchaus nicht abweiche, und dass bereits unter der Herrschaft Nebukadreçars die babylonischen Beamten persische Titel führten. Ausserdem kennt dieser jüd. Verfasser nicht mehr die Reihenfolge der Achaemeniden-Herrscher. Ferner kommen im Daniel auch mehrere griechische Fremdwörter vor: כרוז = κήρυξ, קיתרס = κίθαρις, סומפניה = συμφωνία, סבכה = σαμβύκη, פסנטרין = ψαλτήριον). Solche Fremdwörter sind aber erst seit Alexander d. Gr. in Asien eingedrungen. Das Buch Daniel ist nach Fr. Buhl, Realencycl. f. prot. Theol ^{3}IV, 456 erst unter Antiochus Epiphanes verfasst u. zw. vor dem Jahre 165 v. Chr. „Man verkennt unbedingt den Charakter des Buches, wenn man, wie es allerdings von vielen geschieht, es so spät geschrieben sein lässt, dass der Verfasser schon die Tempelreinigung i. J. 165 hinter sich hatte". vgl. ferner E. Kautzsch: D. hlg. Schrift, p. 205. Die sonst in Daniel noch vorkommenden persischen Wörter sind folgende:

אִזְדָּא Dan. 2, 5. 8. „gegangen, ausgegangen" in מלתה מני אזדא = LXX ὁ λόγος ἀπ ἐμοῦ ἀπέστη; talm. אזדא, davon das Verb. אזד abgeleitet „gehen, ausgehen." = phl. *azd. „gegangen," ap. av. *azda „gegangen" part. perf. pass. v. azaiti „gehen", ai. ajati, gr. ἄγω. Andreas in Marti, Aram. Gr., will dieses aram. Wort von phl. azd „Kunde" altiran. azdā, ai. addhā ableiten, doch spricht dagegen die Bedeutungsverschiedenheit.

אַפַּדָּן Dan. 11, 45 „Palast," talm. palm., syr. אפדנא, arab. fadan, armen. aparan = phl. *apadān, ap. apadāna „Palast." vgl. Hübschmann, Arm. Gr, I 104. LXX hat 'Εφαδανῶ.

גֶּרֶם „Glied, Stück," Dan. 2, 5; 3, 29; talm. syr. הדם „Glied, Stück," davon das Verb. הדם „zergliedern" abgeleitet. = phl. handām, andam „Glied" np. andam „Glied, Teil," av. handāma. (vgl. Andreas bei Marti) LXX übersetzt die Phrase תתעברון הדמין durch εἰς ἀπώλειαν ἔσεσθε.

זִן „Art" Dan. 3, 5. 7. 10. 15. Ps. 144, 13; II Chr. 16, 14; talm. syr. זנא = phl. *zan. Art u. Weise = arm. Lehw. zan „Art u. Weise", ap. zana „Art", ai. jana „Geschlecht, Art, Stamm", gr. γένος, lat. genus (vgl. Andreas); LXX: γένος.

נדנא, נדן „Behälter, Scheide", Dan. 7, 15; I Chr. 21, 27; talm. נדן, targ. לדנא = phl. *nidān av ni-dāna (av.

dāna, np. dān „Behälter"), ai. nidhāna „Behälter, Scheide" von ni-dhā „niederlegen", altiran ni-dā, niδāta „Niederlegung." Zur selben Wurzel gehört gr. θήκη = talm. Lehnw. תיק „Behälter, Scheide". LXX übersetzt נדן durch ὁ κολεός.

נברשתא „Leuchte, Licht" Dan. 5, 5; targ. syr. נברשתא, talm. נברשת; תא ist hier das bekannte aramäische Suffix. = phl. *nibarāz, av. brāzaiti „strahlen" np. barāzad, ai. bhrājati „glüht, funkelt" bhraja bhrāja „schimmernd, Feuer," bhrāštra „Licht", gr. φλέγω „brennen, anzünden", φλεγμός „Flamme" ebenso φλόξ, gen φλογός. phl. *nibarāz, altiran *nibrāza „herableuchtend, Leuchte". LXX übersetzt es durch λαμπάς.

נבזבה „Geschenk, Gabe" Dan. 2, 6; 5, 17; targ. נבזבא = phl. *nibazw (vgl. phl. patasxw), altiran *nibazva (wie av. miθva v V miθ; ai. lāghava); von ni-baz „verteilen, geben, bāji „Tribut", baxta „Geschenk", np. nävaxtā „Gnadengeschenk, Wohlthat", nuwaxten „wohlthun (vgl. Andreas bei Marti), ai. ni-bhaj. LXX: δωρεά „Geschenk."

סרבל „Körperhülle, Hose" Dan. 3, 21. 27; targ. syr. talm. סרבלא, arab. sirvāl „Beinkleid", sirbāl „Untergewand". = phl. sārvar, np. bal. šalvār „Hose". Ursprünglich bedeutete das Wort „Schutzhülle" av. sāravāra „Helm", ai. s'arāvara Köcher, Schild, Panzer, Schutzhülle". Erst in mittelpersischer Zeit tritt die Bedeutung „Hose" auf, u. dieses Wort hat dann wohl mit dem Kleidungsstück seinen Siegeszug nach dem Westen angetreten. oss. salbara, gr. σαράβαρα, σαραβαλλα, σαραπαραι, lat. sarabara, saraballa, span. ceroulas, ung. slavon. schalwary, poln. scharmvary, serb. šalvare. In LXX steht gleichfalls σαράβαρα.

פתבג. Dan. 1, 5. 8. 13. 15. 16; 11, 26. „Speise von der Tafel des Perserkönigs, die er an diejenigen schickte, welche er besonders ehrte". Ueber diese persische Sitte berichtet uns auch Xenophon Anab. I, 9, 25—26 u. Kyrop. VIII, 2, 3. 4, syr. פתבגא „Leckerbissen", gr. Lehnw. ποτίβαζος „Speise von der Tafel des Perserkönigs" ap. *patibāga av. paiti-bhāga eigentlich „Anteil", ai. pratibhāga „die den Fürsten dargebrachten Naturalien". mittelind. patibhāga „Antheil", vgl. Pischel: Sitzb. Berl. Ak. d. Wiss. 1903, 733. LXX übersetzt dieses Wort in 1, 5. 8. 13. 15 durch τράπεζα „Tafel", in 1, 16 durch τὸ δεῖπνον und 11, 26 durch τὰ δέοντα.

רז „Geheimnis" Dan. 2, 18. 19. 27. 29. 30. 47; 4,

6; targ., talm., syr., רז, רזא = phl. ap. r ā z „Geheimnis", av. r a z a h, ai. r a h a s. „Einsamkeit, Geheimnis". LXX: τὸ μυστήριον. Die beliebte mittelpersische Endung des x liegt in den drei folgenden Fällen vor.

המינכא (im Ktib), המניכא (im Kri), die erste Form ist die ursprüngliche, das י ist aber später umgestellt, um die Assimlation des נ vor כ zu verhindern, daher targ. syr. המניכא = phl. *h a m y ā n a k „Gürtel" neben *h a m y ā n, np. h a m y ā n „Gürtel" = talm. syr. Lehnw. המינא, arab. h a m y ā n. Hierzu gehört nach F. C. Andreas auch das in Targ. Esth. 8, 15 vorkommende מיינק „Band, Gürt" aus np. *miyānak. LXX hat dafür das ähnlich klingende griech. Wort. μανιάκης eingesetzt.

גנזך „Schatzkammer" I Chr. 28, 11 (neben dem altpers. גנז in Ezr. und Esther) = phl. g a n j a k, das als Nom. propr. einer pers. Stadt erhalten ist, pers. G a n j a k, arm, Lehnw. G a n j a k, lat. G a n z a g a, gr. Γαζακα· βασίλειον θέρινον, ai. Lehnw. g a n j i k a „Vorratskammer". Das ζαχχον, ζαχχω in LXX ist aus *γανζοχ korrumpiert.

סרך. Dan. 6, 3. 4. 5. 7. 8 „Fürst, targ. סרך und סרכן „Fürst, Herrscher" = phl. S a r a k o s („Häuptling") ein Mannesname, altiran. *s a r a k a, av. s a r a ai. s'iras „Herrscher", ai. s'i r a s k a „der Oberste, Herrscher". LXX: ταχτικοί.

אשפנז Dan. 1, 3 ein Parsonenname, der nach dem Verfasser ein Beamter Nebukadnezars ist. = phl. a s p a n j „Gastfreund", np. sipanj. Gastfreund, Herberge", vgl. Justi Iran. Nam. LXX hat dafür 'Αβιεσδρί.

Die Untersuchung hat also ergeben:

I. Die LXX des Estherbuches ist secundär und hat den massoret. Text zur Grundlage. Sie übersetzt vielfach frei, enthält viele Zusätze und hat zuweilen manches ausgelassen. Die in ihr enthaltenen apokryphischen Stücke sind ebenso zu beurteilen, wie die in den beiden Targumim zu Esther eingestreuten Episoden, die ursprünglich am Purimfest zur Unterhaltung vorgetragen wurden.

II. Der corrumpierte LXX-Text lässt sich vielfach wiederherstellen.

III. Die LXX hat bereits die altpersischen Fremdwörter im massoret. Text vorgefunden, jedoch sie teilweise nicht mehr verstanden.

IV. Sämmtliche Personennamen der LXX gehen auf

die des massor. Textes zurück, aber sie sind in LXX fast sämtlich corrumpiert.

V. Pur ist unmöglich von dem persischen Φουρδιγαν abzuleiten, und Lucians Φουρδια ist aus Φουραια verschrieben.

VI. Das Judenthum der alttestamentl. Zeit hat nichts vom Parsismus entlehnt, und auch das Purim-Fest lässt sich mit keinem persischen Fest zusammenbringen. Dagegen lassen sich für die Entstehung des Purimfestes als eines Erinnerungstages an die Errettung aus einer grossen Gefahr, zahlreiche Parallelen finden.

VII. Das massoretische Buch Esther ist aus sprachlichen Gründen bereits viel früher als das Buch Daniel abgefasst.

Nachtrag.

zu des Verfassers Arisches i. A. T. I.

Es sei mir gestattet hier einzelne Nachträge zu Ar. i. A. T. zu geben. Viele Ergänzungen sind bereits im vorhergehenden bei Besprechung der einzelnen Wörter gemacht.

ad p. 16. Auf p. 15 habe ich nachzuweisen gesucht, dass in Mordechai unter keinen Umständen der babylonische Gott Marduk zu suchen wäre, und es wahrscheinlich gemacht, dass dessen Etymologie im Iranischen zu suchen sei. Auch J. Oppert hält neuerdings (Z. f. Assyr. XVI, 8) ebenfalls diesen Namen für persisch und bemerkt ausdrücklich: „Mit dem babylonischen Gott Marduk hat der in Susa lebende Jude nichts zu thun". Jahn sagt nun p. 13: „Die Vocalisation der LXX מרדכי entspricht dem Namen des assyr. Gottes Marduk, von welchen es doch wohl Nisbe ist". Doch giebt es im Hebr. keine Nisbe-Bildung auf ay, vgl. Ar. i. A. T. I, p. 16. Uebrigens war in der Achämenidenzeit Marduka ein häufig vorkommender Personenname, denn zur Zeit des Artaxerxes I ist er in babylonischen Contracten mehrfach belegt und selbst ein Perser der damaligen Zeit führt diesen Namen, nämlich Marduk, Sohn des Arbak (Ἀρβάκης); vgl. Hilprecht: Babyl. exped. of the univ. of Pennsylvania, vol IX, p. 63. Dieser Name könnte arisch sein, ai. mrduka („freundlich"), Mrdukā, weibl. Personenname. Der Anklang des Namens Mardechai an Marduk könnte ebenso Zufall sein, wie in der griech. Bellerophon-Sage vieles an David und Bathšeba erinnert. Proitos, der den Bellerophon

nicht selbst zu töten wagt, schickt ihn mit einem Urias-Brief an Ἰοβάτης. Ein neckisches Spiel des Zufalles will es nun, dass der Name des Briefempfängers und Vollstreckers, welchem Uria den Brief Davids überbringt, nämlich Joab an Ἰοβάτης anklingt. Angenommen, der Personenname Mordechai-Marduka, wäre ursprünglich von dem babylonischen Gott Marduk abgeleitet, so würde daraus nur folgen, dass er ein sehr geläufiger, von den persischen Eroberern übernommener Name sei, wie es in Deutschland schon seit Jahrhunderten kaum noch jemandem bewusst ist, dass Namen wie Siegfried und Günther aus der germanischen Mythologie stammen. Und dass Haman nichts mit dem elamitischen Gott Chumban, Chumman zu thun hat, sondern aus dem Iranischen stammt, geht daraus hervor, dass der Name seines Vaters המדתא, der durch seinen zweiten Bestandteil als iranisch erwiesen ist, im ersten Compositionsglied das Wort Hāman enthält, das nach arischer Weise in der Composition zu Hāma werden musste.

ad p. 41. Bacher hält (in D. Lit. Ztg. 1902, Nr. 1) meine Gleichung בוץ u. s. w. = ai. p i č u „Baumwolle", wegen des צ = č für unsicher, doch vgl. arab. צנדל = ai. č a n d a n a; hebr. נבוכדרצר = up. N a b u k u d r a č a r a; das aramäische צ hat im Pehlevi den Lautwort č, vgl. sassanidisch: l e č i d ō = aram. לצדו, Buch-Pehlevi: l e č a d = לצד.

ad p. 39. אספתא, ai. Aśvattha (nicht aśvatha); altarm. A s p a t ist zu streichen.

אריוי; A r i d i ist Name einer medischen Stadt zur Zeit Salmanassars, vgl. Z. f. Assyr. 15, 301, = altiran. *Aryadāya.

ad p. 42. בירה ist mit ai. p u r schwerlich verwandt und hat nichts mit np. b ā r e, b ā r u zu thun.

ad p. 42. Im Theol. Lit.-Blatt 1901, p. 531 wird die Gleichung דר = ap. *dara, np. dur, ai. h ā r a deswegen bezweifelt, weil h nie zu d werden könnte, doch ist es ein bei den Indogermanisten längst bekanntes Gesetz, dass indogerm. palatales h im Ostiranischen zu z, im Westiran. zu d geworden ist. Und dieses altind. h ā r a ist bereits zu der Zeit von den Iraniern entlehnt, wo noch nicht der Lautwandel von h zu z bezw. d abgeschlossen war. Aus jener Zeit stammt auch ein anderes altindisches Lehnwort, nämlich ap. *v r i j a = gr. Lehnw. ὀρύζα, afgh. vriže, np. bij,

birinj, arm. Lehnw. brinj aus ai. vrĭhi „Reis“. Aus dem Griech. stammt wiederum arab. aruz, arm. oriz, lat. oryza, dtsch.: Reis.

ad p. 44. התך, ap. *Hantaka „Läufer“ ist hier nicht wörtlich zu nehmen, sondern ist ebenso ein Apellativum wie die griech. Personennamen Δρομέας, Δρομεύς, Δρόμος, Δρόμων.

ad p. 57 Nr. 7 ח ist nicht = altiran. x, sondern χ.

Nr. 10 כ ist hie = altiran. c, sondern stets k; ממוכן (Var. מומכן) = altiran. *mumukana von muk = muc, vgl. ai. moka, phl. mōk „Schuhe“.

ad 64, Z. 2. Das altpers. framātar ist die wörtliche Uebersetzung der assyrischen Beamtenwürde bēlu temu = aram. בעל טעם.

ad 65. Das Verb. נשא hat nicht durch persische Einwirkung die Bedeutung „heiraten“ erhalten, sondern diese begriffliche Entwicklung „entführen, heiraten“ weist auf die alte indogermanische und semitische Sitte des Frauenraubes hin, vgl. den Raub der Sabinerinnen u. ferner im Alt. Test. Richter 21, 20—23.

In p. 69—71 habe ich nachzuweisen gesucht, dass die persische Münze Dareikos auf babyl. Darĭku zurückgehe. Nun ist auch die Form Δαρικός belegt, vgl. C. I. G. I, 1511, 2. 15. 22; 1571, 14; und bei Herondas. Xenophon, Kyrop. V, 2, 7 erwähnt die Dariken bereits zur Zeit des Cyrus I. Schon Suidas hält diese Münze für älter als Darius Hystaspes, und mit Recht bemerkt Dunker (II, 667), die noch vorhandenen schweren Golddariken, die nach dem Babylonischen, nicht wie unter Darius nach dem um ein Sechstel herabgesetzten, Euböischen Talente ausgeprägt seien, lassen das Dasein der Dariken schon vor Darius annehmen.

ad 71. assyr. daragmana giebt es nicht.

ad אדרכמן (p. 72). Bei der Uebernahme dieses Wortes ins Griechische ist infolge Antritt der griech. End. ης das ursprüngliche o in der Schlusssilbe geschwunden, ebenso wie gr. ὄνος „Esel“ aus ὄσνος, hebr. אתון (athōn) ist.

ad 73. אספרנא „vollkommen, vollständig“ ist = av. aspĕrĕnō „vollständig, im Nirangistān Farg. III bei Darmsteter vol. III, 137; phl. spurĭk „vollständig“, paz. spur, np. siparĭ, arm. Lehnw. spar (vgl. Hübschmann: Arm. Gr., 239).

In 75—78 habe ich nachzuweisen gesucht, dass אפרסתך und אפרסך von gleicher Bedeutung und von gleichem Ur-

sprung sind, und dass in סת bei אפרסתך derselbe Lautwandel vorliegt wie bei ארתחשסתא. Letzteres ist zunächst aus ארתחשתסא hervorgegangen, worauf das babyl. Artakšatsu hinweist, und nach dem hebr. Lautgesetz tritt, wenn sich ת unmittelbnr mit einem Zischlaut berührt, Versetzung des Zischlautes ein. Das סת ist demnach aus תס entstanden, und dieses geht auf ap. θr zurück. Deeshalb ist die Grundform von אפרסתך nicht *aparasaraka (*aparatharaka) sondern *aparaθraka, was dasselbe bedeutet, denn es geht auf altir. θrā „beschützen“ phl. srāyτdan „beschützen“ zurück, av. θrātar „Beschützer“, ai. trā „Beschützer“, paritrātar „Beschützer, Gebieter“ also ap. *aparaθrāka der „Unterstatthalter“.

Die auf p. 88 für כונת und בענת gegebenen Erklärungen ziehe ich zurück.

Ueber בלו (p. 80) vgl. jetzt auch E. Meyer, Gesch. d. Alterthums, III, 8. Das in babyl. Urkunden sich findende bara „Naturalabgabe“, geht auf das pers. *bari zurück. Das altindische bali könnte aus *bhali entstanden und seine Aspiration dadurch verloren haben, dass es im Vedischen stets mit dem Verb. bhar verbunden ist, vor welchem es unmittelbar steht, vgl. balimbharati, balibhrt, balihrt, balihāra, baliharana. Es könnte hier Dissiimilation von h eingetreten sein, wie z. B. im gr. Πωσφόρος für Φωσφόρος (vgl. W. Schulze, K. Z. 33, 388).

טרפלא (p. 86) = ap. tarapāra stimmt in der Compositionsbildung mit dem ihm begrifflich verwandten lat. transriparii überein.

כפור (p. 88) ist persisches Lehnwort, ap. *kapāra phl. kapārak „Gefäss“ (ad 9, 11), ng. kuvāreh; ai. kapāla „Schale, Schüssel“.

ad שהר בוזני p. 92—93. Zu den mit altiran. בוזני = buzana gebildeten Eigennamen, vgl. noch die Perser Uštabuzana und Nittabuzana, die in babylon. Contracten zur Zeit Artaxerxes I erwähnt werden. (Hilprecht, Babyl. exped. of the univers. of the Pennsylvania IX, p. 72.)

Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift De Septenario.

Von L. Treitel.

(Fortsetzung).

Es ist diese Richtung zum Universalismus, welche die alexandr. Schule genommen hat, in ihrer ganzen Bedeutung, ihrem wahren Umfange, noch lange nicht in gelehrten Kreisen und selbst in der theologischen Welt genug gekannt und gewürdigt. Wie würde man sonst immer wieder in dem Kampf gegen das Judenthum das alte Rüstzeug hervorholen und die Behauptung von der Superiorität des Christenthums über das Judenthum als blosse Vorstufe mit dem zum Dogma gewordenen Satz aufrecht erhalten wollen, dass das Christenthum zuerst den Universalismus der Religion in die Welt gesetzt habe? Beginnt doch C. Siegfried sein Buch „Philon von Alex." mit der hergebrachten Phrase: „die Religion Israels hat es nicht vermocht, sich zur Weltreligion zu erheben, und ist am Volksthum haften geblieben".

Man weiss wohl, dass Philo keinen Nationalgott kennt. Nirgends auch, soweit ich's überblicken kann, ist bei Philo von eigentlichem Bundesverhältnis Gottes zu Israel die Rede. Dass „der Lenker des Alls sich der Verwaistheit und Verlassenheit Israels annimmt", wie er De Creat Princ. II, 366 ff sagt, ist doch etwas anderes. Der philonische Lehrbegriff streift in dogmatischen Dingen allenthalben das Theokratische, das Particularistische ab. Das alles weiss man wohl und vermag selbst philonische Einflüsse auf die Dogmatik des Christentums nicht zu bestreiten, wie von Aelteren Gfrörer, in seinem „Philo u. die alexandr. Theosophie" Vorw., p. XXX, schreibt: „der Logos Philo's verkörpert sich und wird in Jesus Christus eine Person mit dem Messias, den die Juden erwarten", von Neueren derselbe C. Siegfried die Abhängigkeit der Johanneischen Logoslehre von Philo's Lehre vom Logos zugeben muss (S. 317 s. Buches über Philo). Nur eines mag oder vermag man nicht anzuerkennen, dass auch auf ethischem Gebiete in der Umprägung eines Teiles des pentateuchischen Gesetzes in allgemein sittliche Principien ein Universalismus bereits vor dem Christentum sich ins Leben gerungen hat. Man übersieht einfach Philo'n und die Religionsentwickelung, die mit ihm angefangen hat. Nur zu vereinzelt steht Harnack, der christl. Theologe, von dem endlich in unserer Zeit das Zu-

geständnis in „Vorles. über das Wesen d. Christentums“ H. X. kommt: „Es war eine Entschränkung der jüdischen Religion — er spricht offenbar von der jüd. alex. Schule — durch das Mittel philosophischer Deutung im Gange, durch die sie der Höhe einer geistigen Weltreligion zugeführt worden“. Fügen wir den Commentar hinzu, so ist es: dass er eine Fülle ethischer Ideen, die er als griechischer Schriftsteller in die Welt geworfen, aus dem Judenthum geholt hat, wo sie bis dahin am wenigsten oder in der Fülle nicht gesehen worden waren. Die Umsetzung von Nationalem, Theokratischem im Nomos ins allgemein Ethische ist sein Werk. Kurz, das Christenthum bei seiner Entstehung findet bei Philo die ganze Arbeit der Durchbrechung des ursprünglichen Particularismus, die Scheidung des Ethischen vom Nationalreligiösen oder die Auflösung der anfänglichen Verquickung von Religion und Nationalität bereits vor. Dass aber das die Auflösung des specifischen Judenthums sei, was es nach C. Siegfried in s. mehrerwähnten „Philo v. Alex.“ S. 159 bedeuten soll, oder ein „Schemen und nur allgemeine Verflachung“, was mit fast noch stärkeren Ausdrücken Z. Frankel in „Ueber Paläst. u. Alexand. Schriftforschung“ am Schlusse an Philon bedauert, kann nur von dem Standpunkt aus begriffen werden, der dem Judenthum ewige Entwickelung abspricht, der es, ob mit oder ohne Tendenz und sei es aus purer naiver Gläubigkeit, allen Gesetzen der geschichtlichen Entwickelung zum Hohn, in alle Ewigkeit nur mit dem Gesicht sehen möchte, die ihm eine bestimmte Periode, etwa die talmudische Zeit, aufgedrückt hat. Man wird vielmehr umgekehrt sagen dürfen, wenn man sich auf einen umfassenderen Standpunkt stellt: die Religion des Judenthums ist durch Philon bereits zu einer Art Weltreligion erhoben worden.

Das Thema des Universalismus in der alex. Schule ist damit durchaus nicht erschöpft. Es kam mir für hier nur, als durch den Gegenstand selber darauf geführt, darauf an, einige der Hauptpunkte hervorzuheben. Kehren wir zum eigentlichen Thema, der Untersuchung über den Sabbat bei Philo zurück, so bleibt da nur noch weniges in den Kreis derselben zu ziehen. Da ist zuerst das wenige Halachische, das eigentlich Sabbatgesetzliche, das Ph. kennt, das sich teils hier in Sept., teils De Migr. Abrah. an der bekannten St. I, 450 ff c. De Vit. Moys. III § 27 ed. Richt. findet. Von religionsgeschichtlichem und gar nicht

geringem Interesse ist dasselbe insofern, als er ausdrücklich da, und mit dem Ausdruck der Verehrung für die mischnischen Gesetzeslehrer, was gleichfalls bemerkenswert ist, — es ist De Migr. Abrah. l. l. — seine Abhängigkeit von der palästinensischen Halacha bekennt. Das ist es, wenn er auf die Mahnung daselbst: „wir dürfen nichts brechen von Satzungen, die uns Männer gegeben, gewaltig an Geist, grösser als wir", unmittelbar, wie um sich näher zu erklären, folgen lässt Verbote, wie das des Feueanrzündens, Bodenbearbeitens, Lastentragens, Processeführens, Rechtsprechens, Zurückforderns von Gut, das man aufzubewahren gegeben, Beitreibens von Schulden für den Sabbat. Nur auf palästinensischem Boden ist die Zerfällung des vom Hause aus generellen Sabbatgesetzes in Einzelverbote geschehen, nur dort hat eine Casuistik des Religionsgesetzes sich entwickeln können, von der wir Ansätze eben im Vorliegenden haben. Man erkennt unschwer den nur von paläst. Gesetzeslehrern, so viel wir wissen, aufgestellten אסור מקח וממכר בשבת in den zuletzt aufgeführten Tätigkeiten wieder, die für den S. verboten sein sollen.

Das Verbot des Feueranzündens am Sabbat neben dem generellen Werkverbot des Sabbats, auf das er hier De Sept. II, 283 ff, wie in der Parallelstelle De Vit. Moys. III, § 28 zu sprechen kommt, erklärt Ph. abweichend von der palästinischen Schriftforschung nicht wieder durch Halachisches wie in Raschi zu Ex. 35, 3 zu lesen. Hier geht die alexandr. Schriftforschung ihren eigenen Weg. Sie versucht rationelle Begründung. Es sei das, meint Philo, wie eine Art Verhütungsmassregel für alles und jedes, das am Sabbat verboten ist, indem ja ohne den Gebrauch des Feuers banausisches Handwerk, zum Teil selbst höhere Kunstthätigkeit unmöglich sei. Gar tiefsinnig wird man die Erklärung nicht finden. Bedenkt man aber, dass etwas Erziehliches, Verhütendes auch sonst im Gesetz beobachtet wird, so gewinnt die Erklärung eben um ihrer Einfachheit willen an Wahrscheinlichkeit. Dass Philo gar oft das Verbot des Feueranmachens für Sabbat im Gesetz gefunden haben will, also wie Exod. 35, 3 noch an anderer Stelle, ist wohl Gedächtnissfehler. Damit bringt Ph. auch das andere, die Gesetzesübertretung des מקשש עצים Num. 15, 32 in Zusammenhang, De Vit. Moys. III § 28. Er subsummirt den Vorfall geradezu unter den Begriff des Feueranmachens, indem der מקשש das Material dazu zusammentrage; mit rhetorischem Aufputz soll

die Ansicht plausibel gemacht werden. Wie wenig logisch das ist, wie viel treffender die Analogie der palästinischen Gesetzeslehrer, die es auf חורש, auch זורע zurückführen sieht Ph. nicht. Die Hauptsache aber bleibt: das Neue in der alexandr. Schriftforschung, gegenüber dem Nomos, dem gesetzlichen Teil der Thora, ist, dass durchgängig bei ihr das Streben nach rationeller Begründung des Religionsgesetzes hervortritt. Halachische Fixirung des Religionsgesetslichen fehlt nicht gänzlich in ihr. Man wird heute schon nach dem Vorgange Frankel's, in „Ueber den Einfluss" § 26 von specif. Alexandr. Halacha wissenschaftlich reden dürfen. Es giebt eine Reihe von Gesetzen, die bei Philo anders normirt erscheinen, sei es, dass die religiöse Praxis sich in Alexandrien anders gestaltet hat, wie Frankel daselbst meint, oder auch, was das Wahrscheinlichere, dass Philo zum Teil subjectiv verfährt, die abweichende Normirung als Resultat seiner Gesetzesspeculation gebend. Es ist das einmal zusammenhängend zu behandeln und im rechten Lichte zu zeigen, und es genügt nicht, die Uebereinstimmung oder Divergenz von der Halacha festzustellen. Es ist leicht, Philo'n als „Halachaunkundigen" zu stigmatisiren; aber wissenschaftliches Verfahren ist das nicht. So etwas will von historisch-kritischem Standpunkt beleuchtet sein. Hier nur, um beim Sabbat stehen zu bleiben ganz allgemein zur Abgrenzung gegen den Talmudismus: die alexandr. Gesetzesspeculation ist in halachischer Hinsicht arm, sie hat nichts von der Gesetzesdiscussion der beiden Talmude, die sich so fruchtbar erwiesen hat für die Mehrung der Halacha. Sie hat nichts von Anwendung auf Spezialfälle aus der unmittelbaren Gegenwart. Das ist ihre Schwäche. Die alexandr. Gesetzesspeculation aber ist reich an Anfängen philosoph. Speculation über das Gesetz; zum Theil sind es mehr als Anfänge. Es sind Vertiefungen des Schriftworts, an denen sie kaum von einer späteren Zeit übertroffen wird. Das ist ihre Stärke und ihr Reichthum.

Ich habe oben zur Uebersetzung der Stelle παρ' ὃ καὶ γενέθλιος κτλ in unserem Cap. Περὶ Σαββάτου II, 281 M. angemerkt, dass ich die L. A. des Laur. ἀνεφάνη gegen Tischendorf's Ausgabe, der ich sonst in meinen Ausführungen, wie billig, folge, meiner Uebersetzung zu Grund lege; es bleibt mir dasselbe noch zu begründen. Tischendorf liest noch mit den Editionen καθ' ἣν ἀναφανὲν . . . προστέτακται . . . ἐν αὐτῇ, alles in einem Satze. So aber unsere Stelle gelesen, ist

der Ausdruck sprachlich wie sachlich mehr als anfechtbar. Die L. A. der edd. lässt nur die Erklärung zu, wie auch Mangey und der ältere Uebers. Morellus sie giebt: „mundi natalis, in qua edictum est, ut patris opus perfectum ex partibus perfectis exortum ab omnibus abstineat operibus", der Geburtstag der Welt, an welchem geboten ist, dass das Werk des Vaters, die Schöpfung, vollendet aus vollendeten Theilen hervorgegangen, sich aller Werkthätigkeit enthalte. Sachlich hat das das Bedenken, dass doch füglich nur der Mensch, und nicht die ganze leblose wie lebende Schöpfung es ist, der ein Sabbat geboten werden konnte. Sprachlich aber abundirt ἐν αὐτῇ nach voraufgegangenem καθ' ἣν in einem und demselben Satze, fast bis zur Unerträglichkeit, wenn es nicht geradezu sprachwidrig; nur zur Noth liesse der Ausdruck sprachlich sich so rechtfertigen, dass auf καθ' ἣν allein ἀναφανὲν bezogen würde, und ἐν αὐτῇ nur zu προστέτακται ἀνέχειν gezogen wird. Zum Glück hat der cod. Laur. auch hier die allein richtige Lesart erhalten; er bietet, das Satzgefüge von καθ' ἣν bis ἐν αὐτῇ passend in zwei Sätze auflösend, ἀνεφάνη προστέτακται κτλ, eine L. A., die Tischendorf in offenbarer Unkenntnis, was mit ἂν ἔχειν so getrennt bei demselben Laur. anzufangen, corrumpiert findet. Ἂν ἔχειν darf aber nur zusammengeschoben werden zu ἀνέχειν „sich enthalten"; für letzteres aber setzt T. consequent wie auch an dieser St. ohne Noth ἀπέχειν. Ich habe mich vor Jahren des Näheren darüber in meiner Dissert. „De Philonis J. sermone" ausgesprochen. So, indem man mit ἀνεφάνη den Relativsatz von καθ' ἣν anfangend, schliesst, giebt unsere St. ganz ungezwungen den Sinn: Der Sabbat kann der Geburtstag der Welt genannt werden, indem an ihm die vollkommene, aus vollkommenen Theilen bestehende Schöpfung zur Erscheinung kam. Nicht „exortum est", wie Mangey nach Morelli übersetzt. Mit προστέτακται, dem etwa ein δὲ beizusetzen wäre, begänne dann der zweite Satz: Es ist geboten sich an ihm aller Werkthätigkeit zu enthalten, wobei gar nichts anderes als der Mensch gemeint sein kann, und ἐν αὐτῇ am Schlusse, als nur zu letzterem Satze gehörend, ist dann völlig in Ordnung. — Ich denke, dass man auch dem Theologen einen solchen gelegentlichen textkritischen Streifzug schon verzeihen wird, der ein abschliessendes Urtheil sich nicht anmasst, vielmehr in textkritischen Fragen den Abschluss von berufener Hand erwartet, und wende mich zum nächsten, den socialen Ordnungen in philonischer Beleuchtung. (Fortsetzung folgt).

Die Paulinische Lehre vom Gesetz.

Nach ihren Quellen untersucht
von Rabb. Dr. Moritz Löwy.

Einleitung.

Aufgabe und Plan der Untersuchung.

„Es ist zuviel behauptet, wenn man mit Renan u. A. sagt, dass Paulus allein der Ruhm gebührt, das Christenthum aus dem Judenthum herausgeführt zu haben. Allerdings durfte der grosse Apostel auch in dieser Beziehung erklären: περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, aber auch neben ihm gab es solche, welche in der Kraft des Evangeliums die Schranken des Judenthums überstiegen. Es sind — das darf man jetzt für sicher halten — im Reiche christliche Gemeinden entstanden (z. B. in Rom), die wesentlich gesetzesfrei waren, ohne dabei durch die Predigt des Paulus bestimmt worden zu sein. Paulus' Verdienst ist es, die grosse Frage scharf formuliert, den Universalismus des Christentums eigenthümlich begründet und in solcher Begründung doch den Charakter des Christenthums als einer posivitiven Religion (im Unterschied von dem Mosaismus) festgehalten zu haben."

So meint Harnack[1]). Und in der That scheint der Apostel der Erste nicht bloss, sondern für eine geraume Zeit (zunächst etwa bis zur Entstehung des Hebräerbriefes) auch der Einzige gewesen zu sein, der es unternahm, die Berechtigung und Alleinberechtigung eines universellen, d. i. vollkommen gesetzesfreien, Christenthums gedanken- und schriftmässig nachzuweisen, oder, wie Harnack hier kurz sagt, „den Universalismus des Christenthums eigenthümlich zu begründen". Ja, Weizsäcker, der Paulus überhaupt den „Schöpfer der ersten christlichen Theologie" nennt, hat zugleich auch darauf hingewiesen, dass „derjenige Theil der Arbeit des Apostels, in welchem er die Lossagung vom Gesetz mit den Mitteln jüdischer Theologie vertheidigt, am Schnellsten vergessen worden ist, und es blieb dann späteren Zeiten überlassen, das Gold unvergänglicher Wahrheit über den Gesetzesweg überhaupt unter der Hülle dieser rabbi-

[1]) Dogmengeschichte I, 62 f. Ganz in diesem Sinne auch „Wesen des Christenthums", 4. Aufl., S. 109 ff.

nischen Ausführung über jüdisches Gesetzesthum gleichsam wieder zu entdecken."[1]). —

Hält man sich nun eins vor Allem gegenwärtig, dass der Apostel Paulus, obschon er Jesus nicht gekannt hat, dennoch von dessen freundlicher Stellungnahme zum mosaischen Gesetz[2]) — in theoretischer wie in praktischer Beziehung — hinlänglich Kenntniss gehabt haben muss, so erscheint die so ganz anders geartete Lehre des Apostels von demselben Gesetz, so wie diese uns in den sog. vier Hauptbriefen vorliegt, auf den ersten Blick als etwas ganz Neues und Unerhörtes. Wohl hat Paulus einmal zu Petrus gesagt: „Weil wir aber erkannten, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus usw." (Gal. 2, 16; vgl. Ap. 15, 7 ff.). Allein, nach allem, was wir sonsther von den Uraposteln wissen, insbesondere von ihrem anfänglich so schroffen gegensätzlichen Verhalten zu den Lehren und Bestrebungen des Heidenapostels, kann dies, sofern es sich auf etwas Thatsächliches bezieht, doch wohl nur so viel bedeuten, dass jene, die Urapostel, ihm später, mit Rücksicht auf den unverhofften Erfolg und auf den ungestörten Fortgang seines Werkes, doch gewisse, mehr oder minder schwerwiegende und einschneidende Concessionen gemacht hätten, — während nach Paulus eigener Lehre, gemäss allgemeiner Auffassung, das Gesetz für Juden sowohl wie für Heiden ganz und gar aufgehoben sein sollte.

Noch auffälliger womöglich aber ist, dass uns in den Briefen des Apostels, namentlich aber im Galater- und Römerbriefe, welche bekanntlich die Grundzüge seiner gesammten Gesetzeslehre enthalten, bisweilen auch eine Auf-

[1]) Das apostolische Zeitalter der chr. Kirche (Freib. i. B. 1886) S. 105 f. Auch Harnack sagt — was die „rabbinische Ausführung" betrifft — Wesen des Chr. S. 20 f.: „Es ist sehr unwahrscheinlich, dass er (Jesus) durch die Schule der Rabbinen gegangen ist; nirgendwo spricht er wie einer, der sich technisch-theologische Bildung und die Kunst gelehrter Exegese angeeignet hat. Wie deutlich erkennt man dagegen aus den Briefen des Ap. Paulus, dass er zu den Füssen theologischer Lehrer gesessen!"

[2]) Ja auch zur Tradition; vgl. Joël, Blicke etc. I, S. 26: „Ebenso stand es (das ursprüngliche Christenthum), wie Jesus selbst, in einem affirmativen Verhältnisse nicht bloss zum Gesetze Mosis, sondern selbst zur Tradition. Die heutigen Evangelien reflectieren diese Thatsache noch ganz deutlich; ebenso deutlich freilich auch das Gegentheil u. s. w."

fassungsweise, eine Sprache, eine Tonart, kurzum eine Behandlung des Gesetzes begegnet, welche derjenigen eines Marcion selbst, um die Sache gleich beim richtigen Namen zu nennen, augenscheinlich kaum um Vieles nachsteht. So z. B. wenn er lehrt, dass schon das Streben, durch Gesetzeswerke gerecht zu werden, ein verkehrtes sei (Gal. 5, 4; Röm. 3, 20. 21). Oder dass das Gesetz nur dazu diene, den göttlichen Zorn zu erwecken, die Sünde zu erregen und zu mehren, ja dass es auch nur zu dem Zwecke gegeben worden sei (Gal. 3, 19; Röm. 4, 15; 5, 20; 7, 4). Behauptungen, von denen mit Recht gesagt worden ist, dass sie „im Munde eines ehemaligen Juden schier unbegreiflich sind", geradezu „verblüffend" klingen[1]). — Dazu kommt noch, dass Paulus selbst, trotz und bei alledem, stets auf dem Boden des Gesetzes stehen will, und zwar nicht bloss in formaler Beziehung, als auf dem der Schrift, aus welcher er die Beweise seiner eigenthümlichen Lehre zu erbringen hat, sondern auch sachlich[2]), indem er das Gesetz, nach seiner eigenen Betheuerung, nicht etwa „austhun", sondern es vielmehr „aufrichten" will (Röm. 3, 31)[3]). Wie er dasselbe denn auch an einem anderen Orte (Röm. 7, 12), nicht minder nachdrücklich, „heilig, gerecht und gut und göttlich" nennt[4]).

[1]) Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz, 2. Aufl. (Freib. u. Leipz. 1893) S. 14. 16.

[2]) Näheres hierüber, besonders auch über den Gebrauch des Wortes (und Begriffes) νόμος bei Paulus, bei Grafe a. a. O. S. 2—11.

[3]) Wir citiren in der Regel nach Weizsäcker (Das Neue Testament, übersetzt von C. Weizsäcker, 6. u. 7. Aufl., Freib. u. Leipz. 1894).

[4]) Man hat bekanntlich in der paulinischen Lehre vom Gesetz wiederholt auch eine Art von Entwickelung annehmen wollen. Allein so einleuchtend diese Annahme an sich auch sein mag, so wenig feste Stützen findet dieselbe in unseren Briefen, wie von gegnerischer Seite eben so oft überzeugend dargethan worden ist. So auch von Grafe (a. a. O. S. 36 f.), gegenüber Clemen (Die Chronologie der paulinischen Briefe, 1893), nach welch Letzterem nämlich Paulus in dem früheren (?) Römer — einen weniger consequenten, conservativeren Standpunkt vertreten, in dem späteren Galaterbriefe dagegen die radicale Consequenz gezogen haben würde. — In einer anderen Weise hat diese Evolutionstheorie Loman, Steck und andere neuere Forscher mit dahin geführt, die Echtheit auch des Galater- und Römerbriefes — wie zum Theil überhaupt der paulinischen Schriftstellerei — in Abrede zu stellen. S. darüber Lipsius, Commentar zum Galaterbrief (im Hand-Commentar zum N. T. II 2[2], Freiburg 1892) S. 12 ff. Nach L. ist die „Ausdehnung solcher Kritik auf sämmtliche paul. Briefe die nothwendige Consequenz einer Theorie, welche den scharfen Gegensatz zum Judenchristenthum, wie ihn Gal. zeigt, nicht als den Ausgangspunkt, sondern als das all-

Vollends verwickelt aber wird die Sache, wenn Paulus vor seiner Bekehrung und Zeit seines jüdischen Vorlebens wirklich der für das Gesetz eifernde, pharisäisch erzogene und geschulte Jude war, als der er fast allgemein gilt. Denn zwischen dem pharisäischen Judenthum einer- und der paulinischen Gesetzes-Theologie andererseits besteht jedenfalls eine Kluft, die, wie es scheint, schlechterdings unüberbrückbar ist. Freilich, meint Weizsäcker[1]), dass wir gerade in diesem pharisäischen Vorleben des Apostels eine der historischen Voraussetzungen zur Erklärung der grossen Umwandlung in dem Leben und in der späteren Lehre desselben zu suchen hätten. „Die überwältigende Schilderung, welche Paulus (Röm. 7, 7 ff.) von dem Zustande des Menschen unter dem Gesetze giebt, die Darstellung des inneren Widerspruches, dass das heilige Gesetz doch nicht heilig macht, sondern mit seinem Gebot die Sünde erweckt und belebt, der Ausdruck der Qual unter der Macht der Sünde, welche den Willen lähmt und unter dem Gesetze doch gefangen hält: Alles das . . . ist aus dem eigenen Leben geschöpft. So wie es jetzt vor ihm liegt, hat er es verstehen gelernt, seit er die Befreiung erlangt hat. Aber was er jetzt versteht, das hat er erlebt. Niemand konnte diesen Zwiespalt so beschreiben, der ihn nicht sebst empfunden hat, und Niemand konnte ihn empfinden, der nicht mit aller Kraft seines Innern in dem Gesetz gerecht werden wollte". Allein W. selbst mahnt uns gelegentlich daran, nicht zu vergessen, dass wir die eigene Vergangenheit von ihm (dem Apostel) doch nur so kennen lernen, wie sie sich ihm selbst erst nach einer Reihe von Jahren darstellte! An und für sich aber ist es denn doch im hohen Grade unwahrscheinlich, dass ein Pharisäer der Schule den Zustand des Menschen unter dem Gesetze jemals derart empfunden haben sollte, wie das bei Paulus der Fall gewesen sein soll. Zuversichtlich haben auch noch Andere ausser ihm „mit aller Kraft ihres Inneren" in dem Gesetze gerecht werden wollen, war dies auch Anderen, wie W. ferner sagt „Sache des Gewissens". Und doch befanden die sich dabei, so viel wir wissen, meist recht wohl und wussten nichts von solcher überwältigenden „Gewissensnoth" und „inneren Pein". Die Ursache, meint W.,

mälig gezeitigte Ergebniss einer Entwicklung fasst, in welcher auch dem Marcion und seiner Schule eine Stelle angewiesen wird", — Etwas was nach L. ganz undenkbar ist.

[1]) A. a. O. S. 74 f.

„warum ihm das Gesetz Gewissensnoth brachte, hat er Gal. 5, 3 ausgesprochen in dem Satze, dass, wer sich beschneiden lässt, auch schuldig ist, das ganze Gesetz zu thun. Und noch im Streit gegen die judaisirenden Proselytenmacher und Proselyten . . . lässt er unverkennbar durchblicken, wie schwer dagegen er selbst es einst mit dieser Verpflichtung genommen hat". Aber ebenso schwer werden es doch wohl auch andere echte Pharisäer ihrerseits mit dieser Verpflichtung genommen haben, ohne sich von der Wucht derselben — um auch hier nur so viel zu sagen — innerlich erdrückt zu fühlen. Oder es steht doch wenigstens all dies, wie man glauben sollte, vollkommen vereinzelt, ohne alle und jede Analogie da.

So hat man es denn auch neuerdings ganz ernstlich versucht, die pharisäische Abkunft des Apostels ganz und gar zu läugnen und ihn dafür decidirt zum Hellenisten und Alexandriner zu machen. So namentlich Friedländer[1]), welcher erklärt: „ . . . Als sich nach dem Tode Jesu allmählich eine kleine, compacte, von dem Pharisäismus vollständig befreite messianische Gemeinde gebildet hatte, da kam es rasch zu einem starken Ruck nach Vorwärts, da begann in consequenter Fortsetzung der Sturmlauf auch gegen das mosaische Gesetz, da hielt in die neue Gemeinde der höhere Hellenismus seinen Einzug, den Reigen eröffnend mit dem Apostel Paulus, seine Weihe erhaltend durch die jüdischen Alexandriner und den Verfasser des Hebräerbriefes und seinen Gipfel erreichend in dem Evangelium Johannis". Und später wieder: „ . . . Ganz anders aber stellt sich die Sache, sobald wir die durch nichts begründete Behauptung, nach welcher Paulus ein pharisäischer Schriftgelehrter gewesen, unberücksichtigt lassen und ihn als das nehmen, was er in Wirklichkeit war: als gesetzesfreien hellenischen Juden"[2]).

Es soll nämlich, nach Friedländer, in Alexandrien schon lange vor Paulus ein „gesetzesfeindliches" Judenthum gegeben haben, eine „Partei, welche in der Gesetzesverwerfung nicht minder weit gegangen war, als später Paulus"[2]). Zum Beweis führt F. die bekannte philonische Stelle De

[1]) Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums etc., von M. Friedländer, Wien, 1894.

[2]) A. a. O. S. 149 u. 168.

[3]) S. 150 ff., 163 f. — S. Anhang Nr. 1.

migr. Abr. I 450: „Ein solcher (guter Ruf) wird aber fast allen Jenen zu Theil, welche, zufrieden mit den festgesetzten Gebräuchen, nichts daran ändern, sondern die Anordnungen der Väter treulich beobachten; dagegen gibt es Menschen, welche die Worte des Gesetzes für Zeichen geistiger Gegenstände halten, sich vorzüglich auf die Deutung dieser verlegen, jene aber gering schätzen, diesen möchte ich Leichtsinn zur Last legen usw." ihrem ganzen Wortlaute nach an und stellt zugleich fest, dass diese Partei im (alexandrinischen Judenthum) eine „nicht unansehnliche" oder, wie er schon früher gesagt hatte, eine „starke" gewesen sei. Allein, es liegt das keineswegs, wie F. meint, in der Natur der Sache, und geht auch aus der Stelle selbst mit Nichten hervor. Denn Philo sagt: Εἰσὶ γάρ τινες . . ., was doch sicherlich eher die Deutung: „Einige"[1]) zulässt, als die: „Viele". Uebrigens bezeichnet sie ja Philo näher, indem er sagt: „Sie aber betragen sich, als lebten sie allein in einer Wüste, oder als wären sie körperlose Seelen und wüssten von keiner Stadt, keinem Dorfe, keinem Hause oder überhaupt von keinem Umgange mit Menschen, setzen sich über Alles hinweg, was der grösseren Anzahl wohlgefällig ist und suchen die reine Wahrheit, wie dieselbe an und für sich ist, zu erforschen. Dergleichen Menschen lehrt die heilige Schrift usw." Gemeint sind also offenbar, wie ja gerade F. in einem früheren Capitel seines Buches[2]) festgestellt hat, die Therapeuten[3]) oder, wenn man durchaus will, die gewiss nicht zahlreichen radikaleren alexandrinischen Allegoristen der Schule. Und wenn Philo hier gegen sie streitet[4]), so geschieht es wohl kaum aus dem Grunde, weil er sein conservativeres Judenthum gegen sie und ihren „grösseren

[1]) Vgl. Dähne (Gesch. Darstell. d. jüd.-alex. Religionsphil. I S. 66 f.), welcher in der That so übersetzt und das Wort später eigens hervorhebt. Doch ist es nicht sicher, in welchem Sinne, da auch er schon von einer „Secte der Juden zu Alexandrien" spricht.

[2]) S. 94 ff.

[3]) Wobei es gleichgiltig bleibt, wie gross oder wie klein deren Zahl gewesen sein mag. Immerhin standen sie sozusagen ausserhalb der Gesellschaft. Ueber den jüdischen Charakter der Therapeuten s. noch Delaunay, Moines et Sibylles (Paris 1874) und neuerdings P. Wendland, Die Therapeuten (Abdr. aus der Jahrb. für kl. Phil. 1896), S. 706 ff und Schürer III³, 535 ff.

[4]) Anders bekanntlich, sofern es sich um den Therapeutismus handelt, in (dem noch immer fraglichen Buche) De vita contemplativa, II 475 u. s.

Anhang" vertheidigen zu müssen glaubt, sondern vornehmlich weil sie, auch nach seiner philosophischen Ueberzeugung, durchaus auf dem Holzwege sind. „Denn", so sagt Philo, „man muss den Wortsinn (des Gesetzes) für den Leib, den geheimen für die Seele ansehen. Wie man nun für den Körper, als Behausung der Seele, Sorge trägt, so muss man auch den Wortsinn der Gesetze achten. Denn nur wenn dieser beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit klar erkennen, abgesehen davon, dass man nur auf diese Weise dem Tadel der Menge entgehen kann".

Gesetzt aber auch, es sei diese Partei eine starke gewesen, so besteht doch zwischen ihrem angeblichen „Gesetzesverächterthum" und dem unseres Apostels wahrlich noch ein himmelweiter Unterschied[1]). Man kann kühn behaupten, dass selbst der eingefleischteste und in der religiösen Praxis sich am freiesten gehabende alexandrinische Allegorist sich dem System Paulus' gegenüber ebenso schroff ablehnend verhalten haben würde, wie irgend ein strenger palästinischer Pharisäer. Ist es doch ohne Zweifel ganz etwas anderes, zu sagen, der Wortsinn der mosaischen Gesetze sei nur ein Gefäss für geheime, aber hohe Wahrheiten, oder aber mit Paulus, dass das Gesetz nur „um der Uebertretungen willen dazwischengekommen" sei. (Gal. 3, 9; Röm. 5, 20). F. spricht eigenthümlicherweise immer nur vom Ceremonialgesetz, übersieht aber, wie es scheint, ganz, dass Paulus z. B. auch vom zehnten Gebot sagt: „Hätte ich doch auch von der Lust nichts gewusst, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: Lass dich nicht gelüsten; die Sünde aber hat das Gebot benützt, um alle Lüste ins Leben zu rufen" (Röm. 7, 7). — — Wo es aber darauf ankommt, den Kern- und Angelpunkt der paulinischen Lehre, nämlich, um F.'s eigene Worte zu gebrauchen, „die Himmelsbotschaft, es sei mit der Herrschaft des Gesetzes zu Ende, da der Geist das Scepter angefangen", wissenschaftlich herzuleiten, da versiegt bei ihm die alexandrinische Quelle vollständig, während

[1]) Dies gilt auch gegenüber Joël (a. a. O. S. 28 ff.), welcher gleichfalls meinte, dass die „antinomistische und antinationale Richtung des Christenthums nicht im Centrum des jüdischen Lebens, in Palästina, entstanden sei, sondern unter den hellenistischen Juden, unter denen dieser Antinomismus, ja sogar unbeeinflusst vom Christenthume, schon in den Tagen Philo's principielle Vertreter hatte". Auch hier figuriert übrigens die obige Philo-Stelle als einziger Beweis.

merkwürdigerweise gerade die so arg verschmähte pharisäische Quelle hier ziemlich reich fliesst[1]).

Wir haben nämlich schon gehört, dass F. die Behauptung, wonach Paulus ein pharisäischer Schriftgelehrter gewesen, als eine „durch Nichts begründete" einfach unberücksichtigt lassen möchte. Ist es doch, so meint F.[2]), lediglich die Apostelgeschichte, welche etwas davon weiss, dass Paulus zu den Füssen Gamaliels gesessen, wie denn überhaupt nur sie das Pharisäerthum des Apostels tendenziös betont, während er selbst in den Briefen, und auch das nur an einer einzigen Stelle (Gal. 1, 13 f.)[3]), sich bloss wie folgt äussert: „denn ihr habt wohl gehört von meinem einstigen Wandel im Judenthum, wie ich die Gemeinde

[1]) S. 152 (nach Gal. 5, 18) und 170 f.: „Die Ueberzeugung, dass der Messias in erster Linie berufen sei, das Gesetz aufzuheben, ist jedoch keineswegs dem Gehirn des Apostels entsprungen, sie war vielmehr schon früher Gemeingut weiter Kreise". Billigerweise hätte aber sogleich hinzugefügt werden müssen: weiter, und zwar ausschliesslich palästinensischer Kreise (s. näheres weiter unten C. VI). Uebrigens stimmt das „in erster Linie" nur wenig, und auch das Citat aus Berachoth 34 b ist hier absolut werthlos.

[2]) S. 164 ff.

[3]) Da die Echtheit von Phil. 3, 5 (wie überhaupt des Philipperbriefes) eine angezweifelte sei. — Wir wollen hier gleich bemerken, dass wir auf die fragliche Angabe der Apostelgeschichte (23, 3), als eine ziemlich irrevelante, kein Gewicht legen, obschon dieselbe an und für sich nichts Unglaubliches enthält. Dass Paulus, als Schüler des freisinnigen und toleranten Gamaliel kein Verfolger hätte werden können, wie Renan meint (Die Apostel, deutsche (Reclam-) Ausgabe S. 166), beweist dagegen eben so wenig, wie das F.'sche Argumentum e silentio (S. 165). Denn für's Erste braucht ein Schüler nicht in Allem und Jedem seinem Meister zu gleichen; das Zweite aber könnte wohl auch darin seinen Grund haben, dass Paulus sich eben, wie er selbst sagt, keiner Art von menschlicher Weisheit berühmen will (I Cor. 1, 20 ff., 2, 1 ff.). — Interessant ist aber, dass F., der hier der Apostelgeschichte so wenig Glauben schenken will, ihr an einem anderen Orte, nämlich was die „gesetzesfreie" Predigt des Stephanus betrifft, auf's Wort glaubt, obschon Paulus selbst auch hievon, wie überhaupt des Stephanus, nirgends Erwähnung thut (vgl. über das Unhistorische der Stephanus-Geschichte, Joël, a. a. O. S. 75 f.). Inwiefern übrigens gerade dieser Stephanus den Wechsel in der Gesinnung Paulus' herbeigeführt haben soll, wie F. mit Renan annimmt, vermögen uns Beide nur auf sehr künstliche Weise begreiflich zu machen. Auch davon, dass die „Libertiner", zu denen sich Paulus mit Vorliebe gesellt habe, die „erbittertsten Gegner der pharisäischen Schriftgelehrten" waren, scheint nur F. Genaueres zu wissen. Apostelgesch. 9, 27 ff. sagt vielmehr, dass Paulus in Jerusalen auch mit den Hellenisten verhandelte, welche es aber darauf anlegten, ihn zu tödten.

Gottes über die Massen verfolgt habe und nahm zu im Judenthum über viele meines Gleichen und eiferte über die Massen für das väterliche Gesetz". So aber, sagt F., konnte auch ein „für das Gesetz schwärmender, dem Pharisäismus völlig fernstehender Jude vom Schlage eines Philo" gesprochen haben. Grundfalsch! Denn die betreffenden Worte des Galaterbriefes lauten: „als übertriebener Eiferer der ich war für die Ueberlieferungen meiner Väter". Diese aber (bei Paulus) sind ohne Zweifel die pharisäischen. Wir unsererseits läugnen ja nicht, dass auch ein hellenistischer Jude für das Gesetz — in jeder Form — habe schwärmen können: wie aber verträgt sich denn das mit dem früher so energisch behaupteten „gesetzesfreien Hellenismus" F.'s? Wie insbesondere will F. dann, wenn Paulus ein für das Gesetz schwärmender Jude vom Schlage eines Philo gewesen, gleichwohl das Räthsel gelöst haben, dass derselbe Paulus dann doch über Nacht zum „fanatischen Gesetzesverächter", zu dem Mann „mit dem unvertilgbaren Groll gegen das Gesetz im Herzen", wie gerade F. übertreibend sagt, geworden sein sollte?

Aber, meint F., „Paulus, dem das alte Testament nur in der griechischen Sprache geläufig ist, ein pharisäischer Schriftgelehrter! In Tarsus, dem Sitz griechischer Weltbildung geboren, war die griechische Sprache weit eher seine Muttersprache, als die hebräische, lag ihm das hellenistische Judenthum der Diaspora viel näher als das pharisäische. In seinen Briefen verräth er einen hellenistischen, wenn nicht geradezu alexandrinischen Anflug. Auch die typisch-allegorische Schrifterklärung, welche bei den alexandrinischen Juden zu Hause war, ist ihm nicht fremd. Und bei alledem sollte Paulus ein gesetzesstrenger pharisäischer Schriftgelehrter gewesen sein?"[1])

---

[1]) S. 166 f., meist nach Schürer, Bleek, Hilgenfeld, Renan u. A. Aus Bleek (Einleitung i. d. N. T. p. 71) wird ferner noch citirt: „Auch verbürgen seine Missionsreisen in Kleinasien und Griechenland, sein öffentliches Auftreten auf dem Areopag in Athen, seine bedeutende Fertigkeit im Griechischen".... Aber gerade in Bezug auf das Missionsgebiet liest man bei Weizsäcker (a. a. O. S. 200) die sehr erwägenswerthen Worte: „Es ist fast ebenso auffallend, dass Paulus nicht nach Alexandrien gieng, ja dass wir gar nichts von einem dorthin gerichteten Gedanken wissen, obwohl dieser Platz von grosser Wichtigkeit für die Idee seines Unternehmens zu sein scheint und überdies nahe genug lag. So ist's wohl gerade in Uebeinstimmung

Allerdings. Man hat nur alle diese, scheinbar gegentheiligen Momente Schritt für Schritt einer genaueren Prüfung zu unterwerfen und daneben auch die brauchbareren Resultate der bekannten Werke von Lightfoot[1]), Schöttgen[2]), Nork[3]) usw. gebührend zu berücksichtigen und zu verwerthen. Beides, besonders aber Ersteres, geschieht in vollstem Masse bei Hans Vollmer[4]), nach welchem, um dies gleich hier vorwegzunehmen, „Altes Testament, Judenthum, die von Logien getragene urchristliche Ueberlieferung und Hellenismus die Fäden und Farben geboten haben, aus denen das bunte mannigfache Gewebe des Paulinismus gewirkt ward. Vorstellungsgehalt und Ausdrucksweise schöpfte der Apostel aus den vier bezeichneten Quellen." Unter „Judenthum" aber versteht Vollmer zunächst „Einfluss des rabbinischen Judenthums, in dem der Apostel während seiner vorchristlichen Zeit gelebt hatte"[5]).

Vollmer untersucht nämlich im Verlaufe seiner Arbeit vor Allem sehr genau und sorgfältig das Verhältniss des Apostels zur Septuaginta und gelangt dabei zu folgendem Resultate: „In den meisten Fällen hat Paulus aus der Septuag. geschöpft. Zu Job lag ihm eine mit den jüd. Uebersetzern (Aquila, Symmachus, Theodotion) verwandte Version vor. Sonstige Abweichungen von der Septuaginta[6]), soweit sie sich nicht aus absichtlicher oder unabsichtlicher Aenderung ihres Textes erklären, sowie manche von den Citatencompositionen

---

mit dem Berufsbewusstsein des Apostels, dass er nicht dorthin geht, wo er sich unvermeidlicher Weise mit einer so ausgedehnten und eigenthümlich gebildeten jüdischen Bevölkerung auseinandersetzen musste".

[1]) Horae hebr. et talmudicae etc. (Op. omn. II, ed. 2, 1699, p. 875—940) oder dasselbe ed. Lips. 1679, p. 139—261.

[2]) Hor. hebr. et talmud. in univ. nov. test., I, p. 485—754 (Dresden u. Leipzig 1733).

[3]) Rabbinische Quellen u. Parallelen zu neutest. Schriftst. Leipzig 1839.

[4]) Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, Freib. i. B. und Leipzig 1895.

[5]) A. a. O. S. 80 f. — Daselbst auch ein vollständiges Verzeichniss der betreffenden Litteratur (bis auf die neueste Zeit).

[6]) Sie sind, nebenbei bemerkt, überaus zahlreich. Man sehe z. B. nur eine Zusammenstellung bei Vollmer S. 43, Anm. 1. Hier bemerkt V. auch (wie ähnlich sehr oft): „Solche und noch viel grössere Freiheiten in der Citation erlaubten sich auch die Rabbinen, bei denen Paulus in die Schule gieng" (mit Berufung auf Surenhus, ספר המשנה sive βίβλος καταλλαγῆς etc.. liber II. thess. V. VI).

und I. Cor. 2, 9 sind vielleicht auf jüdische Stellensammlungen zurückzuführen[1]). Weiter untersucht V. nicht minder genau und eingehend Art[2]), Zweck und Charakter der paulinischen Schriftcitation und Schriftauslegung und wendet sich schliesslich — nach einer Darlegung der Gesammtanschauung des Apostels vom alten Testament — in einem grösseren Anhange zur Besprechung seiner litterarischen Beziehungen zum Hellenismus (ausser Philo) und zu Philo.

Uns interessirt aus dem überaus reichen und mannigfaltigen Inhalte der V.'schen Schrift vorzüglich dasjenige, was sich auf den eigentlichen Charakter der paulinischen Schriftdeutung bezieht. Da findet V. nun für's Erste, dass Paulus, so sehr bei ihm auch die spiritualisirende Methode und das Streben zu spiritualisieren überwiegt, dennoch meistentheils nicht über die typische Deutung hinausgeht (S. 64 ff.).

---

[1]) S. 48. Eine durchgehende Kritik der V.'schen Forschungs-Ergebnisse und Aufstellungen liegt ausser dem Bereich unserer Aufgabe. Einzelner Bemerkungen jedoch können und dürfen wir uns wohl auch nicht enthalten. So z. B. gleich was die Hypothese der Stellensammlungen betrifft. Diese erscheint V. (S. 43) als die einfachste Lösung für die zwei schwierigen Probleme: 1. der auffallenden Textvarianten (im Verhältniss zur Septuag.); 2. der Fülle von Stellen, die dem Apostel je nach Belieben aus Gesetz, Propheten und Hagiographen zu Gebote stehen. Allein, da V. sich schon früher (S. 37 f.) den Nachweis Surenhus', dass der Apostel darin (nämlich in der unverkennbaren Neigung zur Verknüpfung von Citaten aus Thora, Nebiim und Kethubim) rabbinischem Brauche folgt, zu eigen gemacht hat, so bedarf es weiter nicht — wenigstens hiefür — der fraglichen Hypothese. Denn wer die Rabbinen kennt, für den hat die Frage, wie der Apostel, selbst als ehemaliger Schriftgelehrter, einen solchen Reichthum von Stellen „im Kopfe tragen konnte", keine Schwierigkeit mehr. — Unter den von der Septuaginta stark abweichenden Citaten, welche nach V. nicht durch die landläufige, bereits von Hieronymus (Ep. ad Agl. zu Matth. 11, 10) vertretene Ansicht eines Zurückgehens auf den hebr. Text, sondern lediglich durch die Annahme einer Bekanntschaft mit noch anderen griechischen Versionen zu erklären sind, figurirt auch das aus Jes. 28, 16 und 8, 14 verschmolzene Citat Röm. 9, 34. V. zeigt (S. 29, f.), dass die paulinischen Worte: λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου sich inniger mit Aquila, Symmach. und Theodot. berühren, als mit der LXX. Allerdings; doch eben so innig offenbar auch schon mit dem hebräischen Original (לאבן נגף ולצור מכשול). Weiteres s. Anhang Nr. 2.

[2]) Auch hier kommt V. (S. 71 f.) zu dem Resultat, dass die paulinischen Formeln: γέγραπται γάρ, καθὼς γέγραπται etc. genau der rabbinischen Citationsweise entsprechen; „denn דכתיב und כדכתיב leiten in den Midraschim und im Talmud sehr häufig die Beweisführung aus der Schrift ein".

So auch nicht an der wichtigen Stelle Gal. 4, 22 ff., wo Paulus selbst die biblische Erzählung (von den beiden Weibern Abrahams) eine Allegorie nennt, ohne sie jedoch, sagt V., als solche consequent durchzuführen. „Anfangs zwar will es scheinen, als habe er den historischen Sinn ganz aufgegeben: Agar ist ihm der Sinai. Aber im Folgenden wird dann doch wieder auf Agar und Ismael als historische Persönlichkeiten reflectirt". Aber, erörtert V. weiter, „es findet sich doch ein Citat bei Paulus (I. Cor. 9, 9), dem er einen tieferen, geistigen Sinn unterlegt, mit Ausschluss des buchstäblichen. Das geschieht, wenn er bei Erwähnung des mosaischen Gebots Deut. 25, 4 fragt: „Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen?" Und dann selbst die Antwort gibt: „Auf uns selbst gehen überall seine Worte". — Und dies ist für V. schon — allerdings noch mit der „höchst auffälligen" Thatsache, dass der Apostel einzelnen Stellen einen mehrfachen Sinn zuschreibt[1]) — Grund genug, nicht bloss zur Constatirung des Umstandes, dass auch Paulus beeinflusst ist von dem „damaligen praktischen Uebergewicht der Methode, nach welcher man die alte Litteratur symbolisch und allegorisch erklärte", sondern um sich gleich auch die Frage vorzulegen, ob denn nun Paulus thatsächlich in bezug auf seine Schriftauslegung bei dem alexandrinischen Philosophen in die Schule ging? Denn wie stark erinnert die obige Frage Paulus' an die von Philo (I. 634 zu Exod. 22, 26 f.) aufgeworfene Frage, ob sich denn Gott wirklich um ein bloses Obergewand bekümmert haben sollte? Oder auch an den philonischen Satz: οὐ γὰρ ὑπέρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων. ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστι, ἵνα μηδεμίαν ἔχοι λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων κ. τ. λ. — „Wie dem Apostel (Gal. 3, 16) das singularische σπέρμα in Gen. 13, 15. 17, so hat", meint V. ferner, „auch dem Philosophen die Einzahl τέκνον in Gen. 17, 16 als Anknüpfungspunkt für allegorische Auslegung gedient (I 600). Bei ihm

[1]) Man braucht sich aber nur an das in den Midraschim fast auf jedem Blatt vorkommende דבר אחר (sehr oft zu einer und derselben Stelle wiederholt nach einander) u. Aehnl. zu erinnern, um diese Thatsache nichts weniger als höchst auffallend zu finden. Zur Sache selbst betreffs des mit angeführten Beispieles II. Cor. 3, 13 ff. (cf. I. Cor. 13. 12) merkt V. bereits die von Schöttgen, Meuschen, Wettstein und Nork notirten rabbinischen Parallelen an, in denen (wie bei Paulus) zwischen einem klaren und trüben Spiegel unterschieden wird.

(I. 170) konnte der Apostel auch das Muster für seine allegorisirende Etymologie von Agar finden". Dagegen seien die „Verschiedenheiten" keineswegs so erheblich, dass sie eine Abhängigkeit des Apostels von Philo ausschlössen. „Dass Paulus zwischen den Verfassern der biblischen Schriften unterscheidet und einen sichtlichen Wert darauf legt, das Zeugniss von Gesetz und Propheten, womöglich auch noch der dritten Schriftgattung für sich zu haben, während für Philo dieser Unterschied wegfällt[1]), wäre nur ein Beweis dafür, dass in dem Apostel die palästinensische Rabbinenschule nicht allen Einfluss an den Alexandrinismus verlor. Und wenn er die typische Deutung vor der eigentlich allegorischen bevorzugt, so könnte das auf denselben Grund zurückzuführen sein"[2]).

Allein, eine ganz ähnliche Frage wie die des Apostels (I. Cor. 9, 9) und Philo's (I. 634) findet sich auch im folgenden Midrasch[3]): „Rab lehrt (mit Bezug auf Ps. 18, 31): Die Gebote wurden nur gegeben, um die Menschen sittlich zu läutern. Oder sollte sich Gott wirklich darum bekümmern, ob Jemand (z. B.) ein Thier am Halse schlachtet oder vom Nacken?" Und auch die Antwort: „Nein, sondern die Gebote wurden nur gegeben, um die Menschen sittlich zu läutern", deckt sich dem Sinne nach ganz genau mit der paulinischen sowohl, wie mit dem, was Philo von den Opfervorschriften gesagt hat. Was

[1]) Vgl. Siegfried, Philo v. Alex., 1875, S. 161.

[2]) Dennoch bekennt sich V. nicht entschieden zu der präsumtiven „Abhängigkeit". Auch später (S. 71) heisst es bei ihm noch einmal: „Unter unbewusster Beeinflussung seiner symbolsüchtigen Zeit, vielleicht angeregt durch Philos spiritualisirende Methode, hatte Paulus das alttestamentliche Schriftwort als die Hülle tieferer, urchristlicher Wahrheit zu betrachten gelernt" u. s. w. Doch neigt er genug stark dazu hin, wie namentlich der „Anhang" beweist. S. unsern Anhang Nr. 8.

[3]) Ber. r. C. 44 (Anf.): אמרת ה' צרופה וגו' רב א' לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות וכי מה איכפת ליה להקב"ה לסי ששוחט מן הצוואר או סי ששוחט מן העורף הוי לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות. Tanchuma Schemini C. XII (ed. Buber p. 30) zeigt folgenden Text: וכי מה איכפת להקב"ה בין שוחט בהמה ואוכל אותה לנוחר בהמה ואוכלה כלום מועילו או מזיקו או מה איכפת ליה בין אוכל טמאי לאוכל טהורות אלא אם חכמת חכמת לך הא לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות שנא'. Es liegt jedoch auf der Hand, dass wir es hier bereits mit einer erweiternden (und verflachenden) Ueberarbeitung des älteren (Rab'schen) Ausspruches zu thun haben (vgl. Buber z. St. und Bacher, Agada der Tannaiten, S. 300, Anm. 4).

ferner die Deutung des singularischen σπέρμα betrifft, so hat V. selbst früher (S. 60 f.) schon darauf hingewiesen, dass Surenhus Proben ähnlicher Auslegungen bei den Rabbinen gibt[1]), wie auch auf die von Wettstein notirten verschiedenen Stellen aus den Rabboth, wo das σπέρμα ἕτερον (Gen. 4, 25) auf den Messias bezogen wird. Und so konnte endlich der Apostel bei denselben Rabbinen — eben so gut wie bei Philo — auch das Muster für seine allegorisirende Etymologie von Agar finden[2]).

Ueberhaupt aber fragen wir, ob es denn schon so ganz ausgemacht ist, dass jener „palästinensischen Rabbinenschule" nur die typische Schriftauslegung, nicht aber auch die „eigentlich allegorische" bekannt gewesen sei? V. huldigt, wie es scheint, ganz und gar der Ansicht, wonach „die zuerst von den älteren Griechen ausgebildete, später insbesondere von den Stoikern Heraclides und Cornutus (in der ersten Hälfte des ersten christl. Jahrhunderts!) gehandhabte Methode der Allegorie sich dann auch in Egypten, hier vielleicht vorbereitet durch die längst nicht mehr allgemein verständlichen Hieroglyphen, den Juden und vorzüglich Philo mittheilte"[3]). Allein schwerlich dürfte die Frage damit schon endgültig — und in diesem Sinne — entschieden sein. Schürer meinte wenigstens noch ganz bestimmt, dass man die „jüdische Bildung des Philosophen, gegenüber der freilich stärker hervortretenden griechisch-philosophischen, nicht unterschätzen dürfe" . . . „Von der palästinensischen Halacha", sagt Schürer weiter, „hat er zwar keine genaue schulmässige Kenntniss. Sie ist ihm aber doch im Allgemeinen bekannt, wie nicht nur eine einzelne bestimmte Aeusserung (Euseb. Praep. evang. VIII, 7, 6), sondern namentlich auch sein ganzes Werk De special. leg. beweist.

---

[1]) „Auch für solche Fälle, wo, wie bei σπέρμα, in der generellen Bedeutung „Nachkommenschaft", der Plural des betreffenden Wortes ungewöhnlich ist". Zum besseren Verständniss vergleiche man (gerade für das Wort זרע, in der individuellen Bedeutung „Pflanze") M. Sabb. IX, 3; מנין לערונה . . . שזורעין בתוכה ה' זרעונין . . . שנא' כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח זרעה לא נאמ' אלא זרועיה. Hier wird also umgekehrt der Plural gedeutet.

[2]) S. Anhang Nr. 4.

[3]) S. 67, gestützt auf Hatch, Vorlesungen über Griechenthum und Christenthum (deutsch von Preuschen, Freiburg 1892) p. 36—61, Siegfried u. A.

In der haggadischen Schriftauslegung ist er geradezu Meister. Denn sein ganzer allegorischer Commentar zur Genesis ist in formaler Hinsicht nichts Anderes, als eine Uebertragung der Methode des palästinensischen Midrasch auf das Gebiet des Hellenismus . . . Auch inhaltlich finden sich manche starke Berührungen, wenn sie auch viel geringer sind, als die Uebereinstimmung in der Methode. Für die legendarische Ausschmückung des Lebens Moses' beruft sich Philo ausdrücklich auf die Tradition der πρεσβύτεροι usw"[1]). Ferner — für den Unterschied zwischen dem grossen allegorischen Commentar und der Darstellung der mosaischen Gesetzgebung —: „In dieser ganzen Gruppe wird zwar die allegorische Erklärung auch gelegentlich angewendet. In der Hauptsache aber handelt es sich hier um wirklich historische Darstellungen, um eine systematische Darlegung des grossen gesetzgeberischen Werkes Mosis" . . .[2]) Endlich gleich auch, was die principielle Stellung des Philosophen zum Gesetz anlangt: „Philo hält fest an der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Aber doch nur deshalb, weil es ihm das Vollkommenste, gerechteste und vernünftigste ist, dessen sittliche Forderungen überall die reinsten, dessen sociale Ordnungen die besten und humansten, dessen religiöse Ceremonien die der göttlichen Vernunft gemässesten sind . . . Auch an der Präroragative des jüdischen Volkes hält er fest: das jüdische Volk ist das von Gott bevorzugte usw."[3]).

---

[1]) A. a. O. S. 869 f.

[2]) Ebendas. S. 846.

[3]) Ebendas. S. 872, Anm. 124. — Auch Ziegler (Gesch. d. Ethik I, 226 f.) meint: „Die Alexandriner wollten in erster Linie Juden sein und bleiben und würden sich ihrer Abweichung vom jüdischen Glauben deshalb nicht bewusst, weil sie durch ein freilich meist massloses und gewaltthätiges Allegorisieren die Uebereinstimmung mit der Offenbarung des Alten Testaments aufrecht erhalten zu können glaubten" (Aehnlich auch II², S. 46 ff.). Ist dem aber so, dann muss auch dieses Allegorisieren zum Theil wenigstens einen jüdischen Ursprung haben. Nur um so befremdlicher ist es darum, wenn auch Joël (a. a. O. S. 38) meint, dass „die nicht wörtliche, sondern allegorische Auslegung der Schrift kein palästinisches Product war, und dass die pal. Lehrer vom Alexandrinismus zwar nicht unbeeinflusst waren, aber diesem doch nur zu erbaulichen Zwecken Zugang verstatteten, dagegen kein Ohr für denselben hatten, wo es sich um Verflüchtigung der Gesetze zu blossen Gedankensymbolen handelte". Letzteres ist ja an sich gewiss richtig; aber zwischen allegorischer Erklärung der Gesetze und Ver-

Wie will man denn nun speciell die paulinische Lehre vom Gesetz — diesem bei Weitem wichtigsten und wesentlichsten Bestandtheil der gesammten Predigt des Apostels — von demselben Philo gut herleiten? Man sieht, wir stehen hier so ziemlich auf demselben Flecke wie oben bei Friedländer. Und es bedarf somit eigentlich gar nicht mehr solcher, übrigens durchaus richtiger Erwägungen, wie derjenigen Pfleiderers[1]), wenn er sagt: „Man könnte freilich denken, durch eine consequente Durchführung dieser typisch-allegorischen Deutung hätte Paulus die Abrogation des Ceremonialgesetzes, um welche sich der Kampf mit den Judaisten zunächst drehte, auf einfachere und mildere Weise durchführen können, als durch die schroffe und künstliche Art, wie er das (doch selbst auch für göttlich geoffenbart gehaltene Gesetz) in rein negative Beziehung zur Heilsökonomie stellt."

In der That constatiert Vollmer zuweilen auch ein mehr oder minder bewusstes Hinausgehen des Apostels über den alexandrinischen Philosophen. So z. B. (S. 88) bei der Vergleichung von Röm. 8, 29 mit De conf. ling. I 426 f., wo nämlich Paulus „mehr sagt als der jüd. Philosoph, insofern die Bruderschaft mit dem πρωτότοκος das gemeinsame Kindesverhältniss Gott gegenüber in sich fasst, welches Philo den Menschen zuzusprechen sich scheut", u. Aehnl. Ob aber derartige Berührungen, und bezw. ein solches Hinausgehen des Apostels über den Philosophen sich auch im Mittelpunkte der paulinischen Gesetzeslehre bestimmt auf- und nachweisen lassen: das ist die Frage. Wir glauben sie — schon auf Grund des Bisherigen — entschieden verneinen

---

flüchtigung derselben zu blossen Gedankendingen ist ja vielleicht noch ein Unterschied. Joël beruft sich auf die talmudische Angabe (Mechiltha Mischpat. 13), wonach, als R. Ismaël, Zeitgenosse Akiba's, von sämmtlichen pentateuchischen Gesetzen nur drei als Maschal (uneigentlich) erklärte, seine Collegen ihm zwei concedirten, eines aber noch abzogen, weil gleichfalls eigentlich gemeint. Nun, wir wissen bereits, dass bei Paulus im Ganzen nur ein solches „Maschal" zu finden ist. Ferner wissen wir, dass schon in den Schulen Schammai's und Hillel's ein solches Gesetz selbst, wie das der beiden Lämmer des täglichen Opfers (Num. 28, 3), allegorisch erklärt wurde (Pesiktha, ed. Buber, p. 61 b; vgl. Bacher, Agada d. Tann. S. 19 f), freilich auch nicht, um es gleich zum blossen Gedankending zu verflüchtigen. S. übrigens auch Bacher a. a. O. S. 33 ff. über die „symbolische" Schriftauslegung R. Jochanan b. Sakkai's in Verbindung mit den דורשי רשומות und דורשי חמורות.

[1]) Der Paulinismus (Leipzig 1873) S. 72. S. Anhang Nr. 5.

zu sollen. Und es erübrigt somit doch nichts, als einen ähnlichen Versuch, oder sagen wir lieber gleich, einen ähnlichen kühnen Vorstoss nach der anderen Seite hin zu wagen und die Elemente der paulinischen Lehre zwar nicht aus den uns bekannten fertigen Ergebnissen der pharisäischen Gelehrsamkeit — dies wäre, wir wissen es wohl, von vornherein ein vergebliches Beginnen — aber doch gleichsam aus dem Wirbel dieser eigenartigen, durch Jahrhunderte sich hinziehenden, ebenso reich bewegten wie weit verstreuten geistigen Betriebsamkeit einzelweise aufzufangen und zu sammeln.

Wesentlich mit dieser letzteren Aufgabe wollen wir uns im Folgenden beschäftigen.

Wir werden demgemäss die Hauptmomente der paulinischen Gesetzeslehre uns der Reihe nach genau vorzuführen und daran hinfort unsere Vergleiche mit der einschlägigen traditionellen Litteratur, genauer mit solchen Aussprüchen, Gedanken, Theoremen und Schriftdeutungen der Rabbinen, welche sich den paulinischen annähern, zu knüpfen haben. Dass und inwieweit unsere Untersuchung sich trotzdem von den gangbaren, zum Theil freilich auch schon etwas veralteten Parallelenwerken unterscheidet, wird dem geneigten Leser wohl einleuchten, wie auch — was die Darstellung betrifft — dass eine gewisse Eintönigkeit, bei dem bez. Verfahren, hin und her kaum gut zu vermeiden war.

Das Dornige unserer Aufgabe, dies sei hier zum Schlusse nur noch kurz erörtert, besteht nicht bloss in dem scheinbar ganz unversöhnlichen Gegensatze zwischen paulinischem und zwischen pharisäisch-talmudischem Denken, sondern nicht zuletzt auch — in der Beschaffenheit unserer Quellen. Vollmer (S. 81) bemerkt mit Recht, dass „bei der Schwierigkeit der Datirung der (targumischen, talmudischen und midraschischen) Quellen in der Benützung des Materials äusserste Vorsicht vonnöthen sei". Doch lassen sich dafür, unserer bescheidenen Meinung nach, gleichwohl folgende Regeln aufstellen: Schriftdeutungen und sonstige Aussprüche (Traditionen) von Männern des soferischen Zeitalters bis auf Jochanan b. Sakkai (2. Hälfte des I. Jahrhunderts) können ohne Weiteres als der apostolischen (und vorapostolischen) Zeit angehörig betrachtet und für Paulus als Quellen benützt werden. Obschon freilich von einer directen Entlehnung — in unserem, litterarischen Sinne — nur in den seltensten Fällen die Rede

sein kann. Man vergesse aber auch nicht auf der anderen Seite, wie wenig uns die Lehren eines solchen Mannes selbst wie R. Gamaliel I. bekannt sind. Oder die Schulen Schammai's und Hillel's. Wie Vieles (Halachisches vielleicht weniger als Haggadisches) mag da noch, ausser dem auf uns gekommenen, gelehrt und verhandelt worden sein! — Bedingungsweise gilt dasselbe ferner auch für das tannaitische Zeitalter — durch alle Generationen — hinab bis auf R. Jehuda ha-Nassi und die ersten Amoräer (Ende des II und Anfang des III Jahrhunderts). Es ist zum Theil noch immer dieselbe geistige Atmosphäre wie die, in welcher der noch nicht christgläubige Paulus athmete, während es auf der andern Seite als feststehend angesehen werden kann, dass christlichen Lehren in diese Kreise kein Eingang verstattet wurde — es sei denn zum Zwecke der Abwehr, woraus sich wieder neue Vergleichungs- und Berührungspunkte ergeben. Sonst blieb das jüdische Denken von dem christlichen völlig unbeeinflusst und behielt Ersteres mehr oder weniger seine ursprüngliche Art und Klangfarbe bei, so dass Rückschlüsse auf die ältere (apostolische) Zeit auch von hier aus durchaus nicht unzulässig sein dürften.

Die beiden genannten Zeitalter sind es bekanntlich, welche in der Mischna und in den Boraithas (der Tosifta, den exegetischen Midraschwerken: Mechiltha, Sifrē, Sifra und den beiden Talmuden) reflectirt sind. Aber auch die älteren Rabboth und Midr. Tanchuma, ja auch die jüngeren Midraschwerke können von Fall zu Fall mit herangezogen werden[1]), da auch sie mitunter ihnen eigenthümliches gutes altes Traditionswerk enthalten. (Forts. folgt).

[1]) So sagt z. B. Paulus I. Cor. 10, 7: „Werdet nicht Götzendiener (μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε), wie etliche von ihnen, von denen es heisst (Exod. 32, 6): „„Das Volk lagerte sich zu essen und zu trinken und stand auf zu spielen““ (παίζειν = לצחק). Der Apostel deutet also dieses letztere Wort im Sinne von „Götzendienst treiben“, ganz so wie M. Tanchuma (Ki-tissa, ed. Buber, p. 57 a): א' הקב"ה למשה הם קמו לצחק etc., und ähnlich auch Schem. r. c. 41: ויקמו לצחק בע"ז. Allein noch deutlicher heisst es M. Jalkut, ki-tissa (z. St.) nach Tanna di-Be Elia r. c. 13: ויקמו לצחק . . . א' ר' עקיבא שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה ואין שחוק אלא ע"ז שנא' וישב העם וגו'. (In unserer Ausgabe des Tanna di-Be Eliahu fehlen die Worte א' ר"ע, dafür aber: ואמרו שחוק וקיר . . . ואין שחוק אלא ע"ז שנא' ויקמו לצחק). S. auch Pirke di-R. Elieser C. 47. — Auch für die eigenthümliche Citationsform: Ἡσαΐας δὲ κράζει, Röm. 9, 27 wissen Schöttgen und

Die aharonidischen Geonim Palästina's und Meschullam b. Mose aus Mainz.

Von. A. Epstein.

Aus der Megilla Ebjathar's und anderen Documenten aus dem 11. Jahrhundert, welche Schechter in J. Q. R. XIV veröffentlichte, geht hervor, dass im 11. Jahrhnndert, die palaestinensische Schule nicht mehr von Patriarchen aus dem Hause Hillels, sondern von Aharoniden geleitet wurde, und dass diese Vorsteher der Schule sich den Titel Geonim aneigneten, den bis dahin nur die Vorsteher der babylonischen Schulen führten. Prof. Bacher schrieb in derselben Review einen ausführlichen Artikel über die Reihenfolge der aharonidischen Geonim. Er sammelte, was auf diese Familie Bezug hat, und suchte nachzuweisen, dass Mitglieder aus derselben in Palaestina und Egypten von der zweiten Hälfte des 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts wirkten. Im Folgenden will ich einige Angaben Bachers einer Prüfung unterziehen, und seiner gelehrten Abhandlung manches hinzufügen.

Ebjathar erzählt in seiner Megilla, dass ein Babylonier, Namens Daniel b. Asarja, die beiden Geonim Joseph ha-Kohen und Elia ha-Kohen in der Ausübung ihrer Lehrthätigkeit mit Hilfe der Regierung gestört und dann ihres Amtes entsetzt habe. Joseph wurde einigemal in den Kerker geworfen, bis er 1054 starb. Elia war unter Daniel Ab-Bet-Din (Schechter, Saadyana, S. 114). Sechs Jahre später erkrankte Daniel und starb im Jahre 1062, worauf Elia, der Vater Ebjathar's, zum Gaonate gelangte, das er 23 Jahre hindurch bekleidete. Während Elia Gaon war, war dessen Sohn Ebjathar Ab-Bet-Din. Elia starb 1084. Ebjathar wurde Gaon, und sein Bruder Salomo wurde Ab-Bet-Din. Eb-

---

Nork z. St. nur einige Belege aus M. Tanchuma: והנביא צווח; שלמה צווח; רוה"ק צווחת anzuführen. — Gelegentlich seien hier noch einige derartige (identische oder ähnliche) Ausdrücke und Redensarten vermerkt: „Fleisch und Blut" (Gal. 1, 17 für Mensch) = בשר ודם; „Geschöpf" (κτίσις Röm. 8, 19 dass.) = בריה; „diese Welt" (κόσμος oder αἰὼν οὗτος I. Cor. 1, 20 ; 2, 6) = עולם הזה; „Gott gefällig und den Menschen werth" (Röm. 14, 18) = נוח למקום נוח לבריות (oder אהוב למעלה ונחמד למטה). Endlich liebt Paulus auch, meint Trenkle (Einleitung i. d. N. T., Freiburg i. B. 1897, S. 18), gleich den Rabbinen, „die Häufung der Synonyma, der Frage- und Ausrufsätze, verwendet er reichlich Steigerungen und Gegensätze und verschmäht er nicht die Ironie im Vortrage" (mit reichlichen Belegen aus den Briefen und aus der Mischna).

jathar sagt nicht in welchem Verwandschaftsverhältnisse Joseph und Elia zu einander standen, auch nicht, von wem sie abstammten. Aber in einem Fragment vom Jahre 1056 wird ein אליה הכהן בן . . . שלמה ראש ישיבת גאון יעקב erwähnt (Saadyana, 81, n. 1), und daraus darf man wohl schliessen, dass Joseph und Elia die Söhne eines Salomo ha-Kohen waren, der Vorsteher der palaestinensischen Schule war.

Bacher meint, dieser Salomo wäre Salomo b. Jehuda gewesen, der 1046 Vorsteher der Jeschiba in Jerusalem war. Ich halte diese Vermuthung für ausgeschlossen, denn Salomo b. Jehuda war nicht Kohen. Er wird an zwei Stellen genannt, ohne dass ihm das Epitheton Kohen beigelegt wäre. Er kann daher nicht der Vater des Joseph und des Elia ha-Kohen gewesen sein.

Die Hauptquelle für Salomo b. Jehuda ist eine Nachschrift zur Chronik der Geonim, welche Jerachmeel bringt. Sie lautet bei Neubauer, Anecdota I, 178:

ואחריו רב צמח, ואחריו רבינו משה. וכן רב יהודה זצ'ל בנו (אביו ?) של ר' יצחק חנניה ריש מתיבתא אביו של רבנא שרירא שהוא עתה ראש ישיבת בבל. ואחרי רב שרירא היה רב האי בנו. ואחרי רב האי לא נתמנה ראש ישיבה בבבל כי אם ראש גלות ושמו רב חזקיה שהוא עתה ראש, והוא מבית דוד ובנו רב דוד י"צ ורבי' שלמה בר יהודה ראש ישיבת ירושלם עיר הקודש . . .

Salomo b. Jehuda wird hier nicht als Kohen bezeichnet. Er kann daher nicht der Vater Joseph's und Elia's gewesen sein. Auch die Zeit würde nicht gut stimmen. Salomo b. Jehuda war 1046 Vorsteher der Schule in Jerusalem, und Joseph starb nach vielen Widerwärtigkeiten von Seiten Dan. b. Asarja's im Jahre 1054; es bleibt also keine Zeit für die Thätigkeit Josephs und seine Erlebnisse mit Daniel. Salomo b. Jehuda war ein Zeitgenosse Josephs, nicht aber dessen Vater. Vielleicht ging Salomo b. Jehuda nach Palaestina auf die Veranlassung Daniels, der ihm ursprünglich die Stelle Josephs übertrug, bis er (Daniel) dieselbe später sich aneignete.

Die zweite Stelle, wo Salomo b. Jehuda erwähnt wird, ist ein an ihn aus Egypten gerichteter Brief, abgedruckt in den Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer vom Jahre 1892. Auch dort wird er nicht Kohen genannt (s. R. d. E. j. XXV, 272); wir dürfen daher keineswegs Salomo b. Jehuda zu den aharonidischen Geonim Palaestina's zählen.

Bacher gibt als Stammvater unserer Aharoniden einen älteren Joseph ha-Kohen aus. Er citirt den Anfang eines in Fostat 1131 geschriebenen Briefes mit dem Wortlaute: מן מצליח הכהן ראש ישיבת גאון יעקב . . . בירי שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב בן אליהו הכהן ראש ישיבת גאון יעקב נין שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב נזע יוסף הכהן בית דין כהן צדק, . . . הראש קדוש יו זק'ל. So Saadyana S. 81, n. 1. Bacher bemerkt zu נזע יוסף הכהן: „Damit kann nicht der Vater Salomo's gemeint sein, sondern sein Grossvater, der als der Stammvater dieser priesterlichen, zu so hohem Range gelangten Familie anzusehen sein wird. Vor בית דין ist, das Wort אב zu ergänzen. Vielleicht bekleidete dieser Joseph, der in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts zu setzen ist, in Babylonien die Würde des אב בית דין" (S. 84, n. 1). Nach Bacher's Auffassung würde der ältere Joseph ha-Kohen der Grossvater des Salomo ha-Kohen gewesen sein. Aber die knappe und unklare Notiz stellt die Existenz eines Joseph ha-Kohen in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts nicht ausser jeden Zweifel.

Dagegen möchte ich an einen Ebjathar ha-Kohen erinnern, der zur Zeit Hai's in Jerusalem lebte, und der von Bacher unbegreiflicherweise mit Stillschweigen übergangen wurde. In dem Buche חסידים, ed. Mekize Nirdamim, Nr. 630 wird erzählt:

וכן בימי רב היי ורב אביתר כהן צדק שהיו בירושלים ובא לפניהם רוצח, צוה רב היי ורב אביתר להכותו מלקות בהר הזיתים עד שפוך דם עליו, והרוצח צעק הכוני אל תחמולו עלי כדי שלא אקרא בדין בפני הקב"ה . . . ואח"כ הטמינו בחול רק מעט נקב פתוח היה ועינוהו והכוהו . . . ורב היי היה עולה בכל שנה לירושלים מבבל והיה שם בחג הסוכות כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענא רבה ז' פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רב היי. ולפני רב היי הולכים כהנים. מלובשים סדיקין ומעילים, ואחריו העם והוא בתוך ורחוק מאלה שלפניו ק' אמה וכן משל אחריו. והיה רב היי שוחק. לאחר הסעודה ראה הרוצח בעל התשובה את רב היי שלבו שמח, ואמר לו הרוצח: ר' למה הייתה הולך לבד כשהייתם מקיפים את הר הזיתים? אמר לו רב היי מפני שאני עולה בכל שנה מבבל להקיף את הר הזיתים בסוכות ואני מטהר את עצמי בהושענא רבה אליהו הולך עמי, לכך נרחקין מאשר לפנינו ומאשר לאחרינו, ומדבר עמי. וישאלתי לו מתי יבא משיח, ואמר לי כשיקיפו הר הזיתים עם כהנים. ולקחתי כל הכהנים שמצאתי להקיף, אולי ביניהם כך (echte Kohanim). ואמר לי אליהו: ראה כל הכהנים

שאתה רואה מלובשים מעילים והולכים בניאות, אין שום אחר מזרע אהרן. רק אחד שהוא הולך אחר כולם שנבזה להם והוא נמאס בעיניהם והולך בבגדים רעים ואינו חפץ בכבוד ומשים את עצמו כמי שאינו, והוא חיגר ברגלו אחת ומצד אחד חסר עין, אמר זהו כהן אמת מזרע אהרן, אמר רב היי חיי! מזה שחקתי שבכולם לא היה כהן אלא אותו בעל מום.

Die tendenziöse Legende ist wohl gegen die aharonidischen Geonim Palaestina's gerichtet, die sich auf ihre Abstammung von Aharon viel zugut thäten (s. die Megilla Ebjathars). Die Legende rührt wahrscheinlich von der Partei Daniel's her, des Gegners der aharonidischen Patriarchen und Geonim. Jedenfalls stammt sie aus einer Zeit, als die Aharoniden in Palaestina noch am Ruder waren, und sie setzt einen Ebjathar ha-Kohen zur Zeit Hai's voraus. Wir können ihr in diesem Punkte Glauben schenken, und dabei annehmen, dass dieser Ebjathar der Vater Salomo's I. war.

Es darf uns nicht Wunder nehmen, dass die Nachricht von Ebjathar I. sich bloss in einer deutschen Quelle erhalten hat. Denn die Juden Deutschland's unterhielten mit denen Palaestina's einen regen Verkehr, wie wir bald sehen werden.

Der Stammbaum der aharonidischen Geonim Palaestina's würde sich, meiner Auffassung gemäss, folgendermassen herausstellen:

(Joseph ha-Kohen)
Ebjathar I. (gegen 1000 n. Chr).
Salomo I (gegen 1030).

Joseph (starb 1054). Elia I (Gaon von 1062 bis 1084).
Ebjathar II. Salomo II.[1])
Elia II (1123)[2]) Mazliach (1131).

Von Elia I. und Ebjathar II. hat sich im Pardes ein

[1]) Beide Salomo werden in Saadyaana S. 115 mit den Worten erwähnt: שלמה הכהן בירי [אליה] נאון דל נין שלמה נאון. Ueber Ebjathar II. vergl. Bacher J. Q. R. IX, 318 und Kaufmann Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur 1898, S. 149. Aus der Zeit, als Ebjathar Gaon und Salomo Ab-Bet-Din war, stammt der Kaddisch: בחיי אדונינו אביתר הכהן ראש ישיבת נאון יעקב ובחיי רבינו שלמה הכהן אב הישיבה ובחיי רבנו צדוק השלישי בחבורה . . . (Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann S. 53, vergl. Saadyana, S. 88, Z. 18).

[2]) Für ihn wurde das Muschtamil des Abulfarag Harun 1112 in Fostat kopirt (s. Bacher R. d. E. j. XXX, 235). Er war auch Besitzer des Commentars Chananel's an Joma, der dann zu Mazliach überging (Saadyana, S. 116).

Responsum erhalten. Pardes, ed. Const., Folio 42b (ed. Warschau N. 168) heisst es nämlich:

ראיתי באשפירא: בראש השנה ויום הכיפורים בלותר רובם אומר והשיאנו. ורבנו יצחק ברי יהודה בשם רבו ר' אליעזר אמרו כל ימיו, וכן נוהגין במגנצא. ור' משולם בר' משה שאל את פי אריות יושבי ירושלים עיר הקדש והשיבו שאומר בפרק הרואה. והגאון ר' יצחק לו' בטלו בוורמשא מפני . . .

Hier sind von der Antwort nur die Wörter שאומר בפרק הרואה zurückgeblieben. Der ganze Inhalt der Antwort findet sich daselbst ed. Const Folio 41d (ed. Warschau N. 166) wie folgt: ואשר שאלתם נבונינו עבור מהו לומר והשיאנו ועבור החלוק שיש בן חכמי מקומהים (מקומיכם l.) חם ושלום שיהא בדבר זה חילוק, שכן אנו נוהגין בתרי מתיבתא, מתיבתא בארץ ישראל ונהרדעא שאומר והשיאנו בראש השנה ויום הכיפורים שהלכה בהודאה (בהרואה l.) שמואל אומר צריך לומר והשיאנו גם חיזוק של ר' הושעיא דאמר והיו לאותות ולמועדים, וכן הילכתא ואין לשנות[1]).

Dies ist die Antwort der Jerusalemer an Meschullam b. Mose, und weil sie hier angeführt ist, blieb sie auf dem folgenden Blatte aus. Dass beide Stellen zusammengehören, erhellt aus ראב"ן Folio 89d:

ורבינו יצחק ב"ר יהודה הנהיג במגנצא לומר והשיאנו בר"ה ויוה"כ בשם רבו ר' אלעזר (אליעזר l.) וגם ר' משלם שאל את פי ישיבה שבירושלים והשיבן (והשיבו l.) שאומרין והביאו ראיה לדבריהם ממסכת ברכות ירושלמי בפרק הרואה. אבל הגאון רבינו יצחק הלוי הנהיג בוורמשא שלא לאמרו.

Dasselbe Machsor Vitry S. 360, vgl. Schibbole ha-Leket, ed. Buber, N. 286. Meschullam kann die Anfrage nach Jerusalem nur in den 60-er Jahren des 11. Jahrhunderts gerichtet haben, denn damals, nach dem Ableben Jakob ben Jakar's, übernahm Isaak ha-Levy, das Wormser Rabbinat (s. Monatsschrift 45, S. 47) und führte dort die Neuerung ein, welche die Veranlassung zu der Anfrage gab. Die Anfrage muss also an Elia I. gerichtet worden sein, der in Jerusalem von 1062—1084 Gaon war. Dieser Schluss a priori wird durch das Oxforder Fragment Nr. 2667 [16] bestätigt. Neu-

[1]) Aus Jeruschalmi Berachoth IX, 2, wo es heisst: שמואל אמר צריך לומר והשיאנו, רב אמר צריך להזכיר בה זמן. תני רבי הושעיא והיו לאותות ולמועדים ולימים ולשנים.

bauer sagt von diesem Fragmente in dem Supplement zu seinem Cataloge S. 63: „A responsum addressed to R. Meshullam ben R. Moses concerning the prayer והשיאנו signed by Elia Kohen . . . ראש ישיבת und Abiathar hak-Kohen הנרבוני (?)". Man sieht, dass das Fragment das Responsum an Meschullam enthält, und dass es gezeichnet ist von Elia I. als Vorsteher der Jeschiba in Jerusalem, und von dessen Sohne Ebjathar II. als Ab-Bet-Din der Jeschiba. Ich liess mir das Fragment abschreiben; leider ist es sehr verblasst, und der Copist konnte nur einige wenige Wörter lesen. Er glaubte oben als Jahreszahl die Buchstaben השנ"ח gefunden zu haben. Das ist natürlich ausgeschlossen. Wenn die Buchstaben wirklich die Jahreszahl angeben sollen, so möchte ich אשע"ח lesen, d. i. 1378 nach der Kontrakten-Aera oder 1067 nach unserer Zeitrechnung. Ferner las mein Kopist:

. . . . משולם בר משה נב"ע עבוד מוה (מהו l.) . . . נו שאמר
השיאנו את ברכת . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
מלך הכבוד יכתירך כתר תורה ויקשר לך . . . .
עטרת . . . . . .
ותבין לך הדרך . . . . חכמי התורה . . . נצח סלה
אליהו הכהן ראש . . . . . .
אביתר הכהן הבבונשר . . . . .

Das letzte Wort muss wohl אב הישיבה, oder ähnlich gelesen werden, denn wir wissen, dass Ebjathar II bei seinem Vater Ab-Bet-Din war. Es steht somit fest, dass Meschullam b. Mose Anfragen an die aharonidischen Geonim in Palaestina gerichtet hat (gegen Rapoport und Halberstamm in החוקר I, 217). Noch eine andere Anfrage richtete Meschullam nach Jerusalem s. ראב"ן Folio 78b; vielleicht enthält das Oxforder Fragment auch die Antwort auf die andere Frage.

Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrh.

Von Dr. Ph. Bloch.

(Schluss).

ואחזור לדברי הראשונים כי כמעט הרחיקוני הסכלים בהבליהם ממקומי עד שלא אדע לשוב אליו, ואומר כי כאשר עמדו רבנים סכלים שלא שמשו כל צרכם וחשבו עצמם חכמים גדולים בעבור עיון התלמוד לבד ואף זה לא בשלמות והיו מסוגלי' בגאוה ג'כ וקרה שנזדמנו להם ספרי האלהי הרמב"ם ז"ל וקראו בהם ולא הבינו דבריו כי אי אפשר להם זה כמו שאי אפשר שילמוד החמור לצלצל במצלצלים ולנענע במנענעים וכנור ועוגב קנאו קנאה גדולה בזה האיש האלהי ושנאת חנם שנאוהו וחשבו לחלוק עליו ולהפילו אבל לא עלתה בידם מחלוקותם כי הוא מחלוקות (?) מופתי והיו לבושת ולכלימה, וכמה שנים עמדו הדברים בתקפם ושלותם אין שטן ואין פגע רע ידע שור קונהו וחמור אבום בעליו ויט [שכמו לסבול ויהי] למס עובד, ועתה אותו החמיר חוזר וניער מתפרץ למרוד באדונו . . . . . והם קרני השור לנגוח בהם אפסי ארץ, אמנם כוחתו לא יצא לפועל כי . . . . . הכלאים לא יוליד, ואתם דורשי' משלי אפר ואגדות של דופי ולגבי חמור גביכם [ותכלית] היוצא ממעשיכם הוא זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח, אבל מחשבותיכם הם רעות מאוד ולכן עמד החמור הגדול ביום השבת הגדול הנ"ל ודרש דברים אשר כל שומעיו יצחקו עליו, ואני אזכור קצת מהם כדי שידעו הכל סכלותו, אמר בתוך דבריו כיון שנדפס המורה נבוכי' בויניציא מיד בעון זה נגזרה הגזירה ונשרפו כל ספרי התלמוד ברוב איטליא, ואמר זה כדי לחזק דבריו הסכליים שאמר שכל הספרי' שלנו זולת הספרים התלמודיים הם ספרי המירם ואסור לקרות בהם רק דינם בשריפה, ועוד אמר כדי להגדיל החרוף והגדוף כי אלו הספרי' היו בזמנים העוברים מדרם לרגלי חסידי אוישטרייך והם היו נוהגים בהם כל מיני ביזיון, קצתם הלכו עליהם ודרסו עליהם, וקצתם עשו אותם כסא וישבו עליהם, וקצתם שרפו אותם לעיני רבים, וכדומה לזה הרבה לעג ושחוק על ספרי הקודש שלנו אשר לא יאות אפי' לקל שבקלים לדבר דברי אפיקורוסות כאלו לפני העם, ועל אלו שני הדברי' אשיב לחמור הגדול כי אלו הם עקרי ראיותיו על סכלות דבריו, ועל הראשון אני אומר תמהתי עליך החמור איך לא תבוש לדבר דברי סכלות וראיות של הבל כאלה לפני חכמי' גדולי', וכי שרפת התלמוד הוא ראיה על שספר מורה הנבוכי' הוא דברי מינות הלא אין זה דומה רק כמי שאמר ראובן חטא והראיה על

זה ששמעון נידון בשרפה, ונראה שדמית הענין למה שנמצא בדברי רז"ל טוביה חטא וזינוד מנגיד[1]), וזה דומה לזה כמו שדומה החמור לנערה יפה וזה גלוי לכל מתחיל בעיון, ועוד יוכל החמור לומר טעמי אחרים אמנם כלם הבל וריק וזה יורגש אפי' לתינוקות של בית ר' כי לעולם לא יוכל להגיד טעם נכון למה נשרף התלמוד יותר מכל הספרים האחרים בעבור חטא דפיסת המורה נבוכי', לכן הקבצו בני יעקב ושמעו אל ישראל צחקו והתלו בחמור הגדול הזה כי זה ראוי לו, התמהמהו ותמהו על דברי סכלותו ונבלותו הלזה יקרא מהר"ר אהרן אב ב"ד במדינת פוזנא, לא כן כי לא רב וצורב הוא ואם הוא רב בודאי רבן של טרסיים[2]) הוא, גם שם אהרן אינו ראוי לו רק אחרן, הסר המצנפת והרם העטרה אתה החמור טעל ראשך ולבוש בגדי צואים ושחורים כי דבריך דברי צואים צא תאומר לו, וראוי עוד ליסרך קשה על דברי פתיות שלך כי יש לחוש פן יפוק חורבא גדולה ועצומה מדברי שטות וסכלות שדברת, ויאמרו הבלתי שלמים ידוע הוא שאין הקב"ה דן דינא בלא דינא[3]) ולא ימית שמעון בעון ראובן אלא בודאי ספרי התלמוד הם בלתי הגונים ח"ו וח"ו, וכבר נתגלגלו הדברי' בין ההמון באותו יום שדרשת ונודע להם כי עוד פעם אחת נשרפו כל ספרי התלמוד בכל מלכות פרנציא, אחר ששרפו המורה נבוכי' אותם הסכלי' אשר לא הבינוהו ושרפת התלמוד היה בתוך מ' יום אחר שרפת מורה הנבוכי' גם באיתו מקום עצמו שנשרף המ"נ נשרף גם התלמוד, ובעוד שאפר מורה הנבוכי' מונח במקום שרפותו נתערב בו אפר התלמוד ולכן כל ישראל בכו את השרפה אשר שרפו הסכלים ואתה החמור תמה על עצמך למה נשרפו ספרי התלמוד של אותם הסכלי' והלא הם עצמם שרפו מורה הנבוכי' אשר הוא דברי מינות לפי דבריך, והנה אותם ההמונים ששמעו השמועה ביום הנ"ל תמהו.....[4]).

Anhang 2.

Nachrichten und Urkunden über das Posener Rabbinat der ältesten Zeit.

Der erste Rabbiner, der in Posen genannt und allerdings als Judenbischof (episcopus judeorum[5]) bezeichnet wird,

[1]) Pesachim 113 b.

[2]) Megillah 26 a.

[3]) Berachot 5 b.

[4]) Auf S. 126 ist zu berichtigen, dass der Kabbalist Isachar Behr, Verfasser des יש שכר, nicht aus Kremsier, sondern aus Krzemieniec stammte.

[5]) Betreffs dieser Bezeichnung fehlt noch die volle Klarheit, da

findet sich in den „ältesten polnischen Grodbüchern“ (B. 1, Posen, herausgegeb. von J. von Lekszycki), wo er anlässlich seiner und seiner Frau Rechtsgeschäfte zum grössten Teil schlechtweg als episcopus judeorum angeführt wird. In einem Gerichtsvermerk vom 2. November 1389 (S. 85 Nr. 701) erscheint er zum ersten Mal, an welchem Tage „der Judenbischof einen endgültigen Termin gegen Nikolaus Brzechwa und seinen Sohn, Sandzivogius, um . . . . Mark Groschen wahrnahm“[1]). Er hiess Pechno[2]), wie es am 18. Dezember 1392 (S. 152 Nr. 1341 a) heisst, dass er den Edelmann Mikulecz wegen einer Schuld verklagt[3]). Auch seine Frau wird, genannt „Krassa“ (S. 132, Nr. 1167), da sie am 19. Dezember 1391 ihren Prozess gegen Nikolaus von Gross-Sandzin verliert, den sie auf 20 Mark Groschen verklagt, ohne hiefür, wie sie verpflichtet war, Zeugen beizubringen. Am 22. Dezember 1393 wird er zum letzten Mal in den Akten erwähnt. (S. 170, Nr. 1537.)

Etwa um 1455 wird ein Rabbiner Mose Mariel[4]) (מריא"ל?) namhaft gemacht, der sich heftig dagegen sträubt, dass sich

---

nach einem bischöflichen Schreiben bei Brann, Geschichte der Juden in Schlesien I, S. 23 Not. 2 in Breslau der Judenbischof auch das rituale Schlachten besorgte. Vgl. das. S. 72, N. 1.

[1]) Item episcopus Judeorum Poznanie astitit terminum peremptorium super Nicolao Brzechwa et Sandzivogio, filio suo, pro . . . marcis grossorum.

[2]) Pechno ist wol altertümlich soviel als „Peter“, da Piechnick das Diminutiv von Peter ist. Peter war ein in jener Zeit bei den Juden nicht selten vorkommender Name; vgl. Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 55, Brann, Geschichte der Juden in Schlesien I, S. X.

[3]) Item feria quarta post festum sancte Lucie (18. Dec.) veniens ad judicium regale episcopus Judeorum Pechno Judeus Poznaniensis et astitit suo termino super dominum Mikulecz, heredem de Wagerski, prout ipsum inculpavit hic eciam astitit.

[4]) Rga. des Israël Bruna Nr. 253: וכ"כ עתה בקרוב לפוזנ"ו למהר"ר משה מריא"ל יצ"ו וז"ל: נאמר עליך מהר"ר משה יצ"ו קשה רוחי אשר כמה זמנין בזבזת ממונך הרבה להרביץ תורה ושמשת בכתר תורה בחינם ואף בחסרון כיסך ועתה תבא לתבוע לך חק ודין ושוען אתה השנת נבול בשררות דמתא ומדינתך אשר איננו דין ומשפט לפי דעתנו כאשר אבאר בקצרה עכ"ל . . . ובסיום דבריו כתב וז"ל ועתה מכל אלין טעמים נראה שלא היה כח בידך מהר"ר משה לדחות ולעכב ביד מהר"ר דוד וביד מהר"ר כשרייה יצ"ו שינהגו שררה או רבנות במתא או באותו נבול שלך עכ"ל. — Diese beiden Stücke des Responsums gehören offenbar zusammen und werden im Namen des Israel Isserlein angeführt. So mangelhaft der Text dieser Responsen ist, der Sinn bleibt klar. — Wiener, Mschr, G. W. J. 1868, S. 352, Note. *[Ueber R. Mose* מריא"ל *gedenke ich im nächsten Hefte noch Einiges hinzuzufügen. M. Br.]*.

neben ihm ein David und ein Kassarjah (?) als Rabbiner in Posen niederlassen, um ihm bei der Ausübung rabbinischer Functionen daselbst Concurrenz zu machen. Die grösste talmudische Autorität jener Zeit, Israel Isserlein[1]), erkennt wohl an, welch grosse Opfer für die Förderung des Torahstudiums Mose in Posen gebracht hat, und dass er seines rabbinischen Amtes mit hoher Selbstverläugnung waltet, weist ihn jedoch scharf zurecht, dass er kein Recht habe, das Rabbinat für sich allein in Anspruch zu nehmen und den hierzu genügend Autorisierten den Wettbewerb in Ausübung des rabbinischen Berufes zu wehren.

Gegen 1474 erscheint Mose ben Isaak Minz als Rabbiner in Posen[2]), wo er wahrscheinlich seine letzten Jahre beschliesst, ohne dass wir sonst Näheres über die dortige Wirksamkeit dieses grossen Talmudisten erfahren.

Am Anfang des 16. Jahrh. fungirte in Posen ein Rabbiner Menachem Mendel Frank (חלקת מחוקק c. 45, 11.), der gegen 1529 das Rabbinat von Brześć Litewski führte, wahrscheinlich von dem als Judenobersten durch König Sigismund I. eingesetzten Michaël Josefowitsch dahin berufen. (עיר תהלה von Feinstein, S. 21.)

1516 wird in den städtischen Acten ein Rabbiner Moses genannt, der von einem Zinngiesser Urban 20 Mark bekommt. (Moyses Judeus doctor, Kgl. Staatsarchiv Posen, Acta consularia, feria III a. assumptionis f. 1516.)

Aus der ersten Hälfte des 16. Jahrh. besitzen wir zwei amtliche Urkunden über die Wahl eines Oberrabbiners für Grosspolen und Masovien. Die erste betrifft die Anstellung des Samuel Margalioth und lautet[3]):

Krakau 1527 August 6. — Sigismundus dei gracia rex Polonie magnus dux Lithwanie Russie Prussie Mazovieque dominus et heres. Significamus tenore presencium quibus

[1]) Israel Isserlein hat öfters mit den Talmudisten Posens correspondirt, namentlich mit einem Pinchas; vgl. Berliner Mtsschr. 1869, S. 322.

[2]) Rga. Moses Minz Nr. 114. 109. Vgl. Perles' Gesch. der Juden Posens, S. 5, Anm. 5.

[3]) Dieselbe ist bereits in der „Jubelschrift zum 70. Geburtstag Grätz" S. 205 Note abgedruckt; ich lege sie nochmals der Vollständigkeit wegen vor, um sie mit der zweiten, ihr correspondirenden, vergleichen zu können.

expedit universis, quia cum declarassent nobis judei nostri ex terris majoris Polonie, quod vacante in eisdem terris senioratu seu judicatu legali per doctores judeos in eorum lege mosaica peritos administrari solito elegerint unanimi voto et consensu in doctorem suum seniorem in spiritualibus Samuelem judeum doctorem de Posnania legis mosaice peritum: supplicaverunt nobis, ut ejusmodi eorum electionem ratam et gratam habentes prenominatum Samuelem doctorem eis in spiritualibus preficere et preponere dignaremur: Nos nolentes deesse tam precibus judeorum ipsorum nostrorum quam juribus et consuetudini illorum antiquitus tente et hactenus continuate comendatamque habentes probitatem ac periciam prefati Samuelis doctoris per eos electi eundem Samuelem illis in seniorem doctorem ac judicem legalem duximus constituendum constituimusque et deputamus per presentes dandam et concedendam ei, quoad vixerit, plenam ac omnimodam potestatem, judeos omnes in terris Majoris Polonie et ducatu Mazovie commorantes in hys que legis sunt judicandi, cognoscendi, diffiniendi et fine debito terminandi censurisque et excomunicationum sentenciis juxta ritum et morem legis sue Mosaice innodandi ac alia omnia in spiritualibus exercendi: hoc addito et expresso, et ut iidem judei nobis declararunt, antiquitus servato, ut si quis judeorum ipsorum censuras et excomunicacionum sentencias per doctorem Samuelem prefatum in se latas temerarie sustinere presumpserit de eisque infra spacium unius mensis se extricare non curaverit, talis postquam fuerit nobis delatus pena capitis puniri bonaque illius omnia fisco nostro applicari debebunt: Et ut ipse Samuel doctor prefatus munus et officium sibi injunctum melius et commodius obire et excercere possit, eximimus eum literis nostris presentibus ab omnium et singulorum palatinorum dignitariorum officialium et judicum quorumcunque regni nostri potestate et omni impedimento, ita ut coram nemine illorum nisi coram nobis ipsis comparere et respondere tenea(n)tur. Quocirca vobis omnibus et singulis palatinis, castellanis, dignitariis, officialibus, nobilibus et aliis subditis nostris status et condicionis cujuscunque in regno et dominiis nostris ubilibet constitutis districte precipimus et mandamus, ut prefatum Samuelem doctorem seniorem pro exempto a jurisdicione et potestate vestra habentes illum in exercendis et administrandis hys, que legis sunt, non impediatis impedirique non permittatis ac judeos in palati-

natibus possessionibus et tenutis vestris commorantes ab eius disciplina et obediencia legali non excipiatis, et quominus per illum in spiritualibus coerceantur et puniantur, illos non deffendatis. Vobis eciam judeis nostris in terris Majoris Polonie et ducatu Mazovie consistentibus severe precipimus et mandamus, ut prefatum Samuelem doctorem pro doctore seniore vestro habentes in hys, que legis sunt, hoc est in spiritualibus, obedienciam debitam exhibeatis ab ejusque jurisdicione legali vos nullomodo directe vel indirecte aut quocunque quesito colore subtrahere audeatis pro gracia nostra. Harum, quibus sigillum nostrum est subappensum, testimonio literarum. Datum Cracovie feria tercia proxima ante festum s. Laurencia martiris a. d. millesimo quingentesimo vigesimo septimo, regni nostri anno vigesimo primo.

Sigismundus rex mp.

(Posen. Staatsarch. Libri civium 1538 f. 32).

Aus dieser Urkunde geht hervor, dass hier zum ersten Mal ein Rabbiner bei seiner Anstellung vom König bestätigt und dabei mit wichtigen Rechten und Befugnissen amtlich ausgestattet wurde. Denn der königliche Erlass beruft sich nicht, wie sonst zu geschehen pflegt, auf irgend ein vorhergehendes Privileg, sondern er will dem, was vorher nur Brauch und Gepflogenheit war, die gesetzliche Autorität gewähren, er will damit die den geistlichen Censuren und dem Bann schon zuvor durch Sitte und Gewohnheit zuerkannte Gewalt staatlich sanctionieren. Auch der Name und Begriff des Rabbinates schwankt noch, es wird als senioratus seu judicatus legalis aufgefasst, und der Oberrabbiner als doctor senior in spiritualibus ac judex legalis bezeichnet. Samuel Margalioth, der Rabbiner aus Posen, wird also 1527 lebenslänglich als Oberrabbiner von Grosspolen und Masovien vom König Sigismund I. bestätigt, dass er die Aufsicht über alles Geistliche bei den Juden führe. Er hat die unbeschränkte Befugniss, über jeden dem jüdischen Gesetz Zuwiderhandelnden Censuren oder den Bann zu verhängen. Wer sich aus dem Banne nicht innerhalb eines Monats löst, wird von ihm dem königlichen Gericht übergeben, um den Gebannten am Leben zu strafen und seine Güter für die königliche Kasse einziehen zu lassen. Der Oberrabbiner untersteht dabei keiner anderen Gerichtsbarkeit als nur dem König selbst.

Als im Jahr 1551 eine Vacanz im Oberrabbinat ein-

trat, war es den Posener Juden leid geworden, zur jedesmaligen Neuwahl die königliche Bestätigung nachsuchen zu müssen. Sie wussten daher von Sigismund August ein Decret zu erlangen, das sie bei einer Neuanstellung von der ausdrücklichen Bestätigung seitens des Königs entband, dem neuangestellten Oberrabbiner gleichwohl die bisher zugesicherten Vorrechte aufrecht erhielt. Dasselbe lautet:

Wilna 1551 August 20. — Sigismundus Augustus, dei gracia rex Polonie etc. dominus et heres. Significamus tenore presencium, quibus expedit universis. Quia cum relatum esset nobis a certis consiliariis nomine judeorum nostrorum in majori Polonia, quod cum post obitum senioris seu judicis illorum legalis senioratum seu judicatum vaccare contingit, multas negligencias committi, priusquam in locum demortui alter per nos eligatur, et supplicatum nobis eorum esset nomine, ut cum ejusmodi vacacio contingerit, ipsi judei terrarum majoris Polonie unanimi voto et consensu doctorem seu judicem legalem, qui illis magis idoneus videretur, eligendi haberent facultatem, nos supplicationibus consiliariorum nostrorum pro dictis judeis benigne annuentes hanc facultatem vigore presentis privilegii nostri illis concedendum duximus, per presentesque concedimus, quod vaccacione hujusmodi doctoratus seu judicatus contingente ipsis judeis seniorem doctorem ac judicem legalem constituendi et deputandi plena sit facultas, quocienscumque fuerit opus, dantes et concedentes eidem plenariam et omnimodam facultatem, judeos omnes in terris majoris Polonie et ducatu Masovie commorantes in his, que sunt legis, judicandi, cognoscendi, diffiniendi et fini debito terminandi censurisque et excommunicacionum sentenciis juxta usum ritum et morem legis Mosaice illorum innodandi ac alia omnia in spiritualibus exercendi, hoc addito et expresso et, ut idem judei nobis declarant, servato, ut si quis judeorum ipsorum censuras et excommunicacionum sentencias per doctorem seu judicem ac alios seniores judeos in se latas temerarie sustinere presumpserit de eisque infra spacium unius mensis se extricare non curaverit, talis postquam nobis fuerit delatus pena capitis puniri bonaque illius omnia fisco nostro applicari debebunt. Et ut ipse doctor pro tempore existens munus et officium sibi injunctum melius et commodius obire et exercere possit, eximimus eum literis nostris presentibus ab omnium et singu-

lorum palatinorum dignitariorum officialium et judicum quorumcunque regni nostri et dominiorum potestate et omni impedimento, ita ut coram nemine illorum nisi coram nobis ipsis comparere et respondere teneatur. Quocirca vobis omnibus et singulis palatinis, castellanis, dignitari,is officialibus, nobilibus ac aliis subditis nostris status et condicionis cujuscumque in regno et dominiis nostris ubilicet constitutis districte precipientes mandamus, ut doctorem seniorem, quem prefati judei majoris Polonie elegerint, pro exempto a jurisdicione et potestate vestra habentes illum in exercendis et administrandis his, que legis sunt, non impediatis impedirique non permittatis ac Iudeos in palatinatibus, possessionibus ac tenutis vestris commorantes ab ejus disciplina et obediencia legali non excipiatis, et quominus per illum in spiritualibus coerceantur et puniantur illos non deffendatis. Vobis eciam Judeis nostris in terris majoris Polonie et ducatus Masovie consistentibus severe precipimus et mandamus, ut doctori, qui pro tempore constitutus fuerit, autoritatem illius agnoscentes ei in illis, que legis sunt, hoc est in spiritualibus, obedienciam debitam exhibeatis ab ejusque jurisdicione legali vos nullo modo directe vel indirecte aut quocumque quesito colore subtrahere audeatis pro gracia nostra. Harum, quibus sigillum nostrum presentibus appensum, testimonis literarum. Datum Vilne feria quinta p. fest. Assumpcionis gloriosiss. Virginis Marie proxima A. D. 1551 Regni vero nostri 22 Sigismundus Augustus Rex subscripsit (Posn. Staatsarch. Libri civium 1554. f. 439).

Hieraus ersieht man, dass 1551 das Posener Rabbinat durch Todesfall erledigt war, und es ist überaus wahrscheinlich, dass Samuel Margalioth eben damals mit dem Tode abging, zumal seine Wittwe (Samuelis doctorowa) noch 1555 in den Libri Civium (1555, fol. 470 a) als lebend erwähnt wird. Falls man bei der Neubesetzung des Rabbinats an einen Ausländer dachte, konnte es bei dem Bestätigungsrecht des Königs fraglich sein, ob die Anstellung eines Ausländers genehmigt würde, zumal der Posener Magistrat gerade zu jener Zeit über die starke Einwanderung fremder Juden in Posen öfters Klage führte. Weil nun die Posener Gemeinde 1527 sich darüber nicht klar war, wie sie das Verhältniss des Rabbinates zur Staatsgewalt ordnen sollte und damals die königliche Bestätigung nachsuchte, dagegen 1551 sich wieder von dieser Abhängigkeit zu lösen bestrebt ist,

darf man wohl auch folgern, dass sie damals noch keine Erfahrungen in dieser Angelegenheit gesammelt hatte und also zum ersten Mal mit der amtlichen Anstellung eines Rabbiners vorgegangen war.

Möglich ist es und gar nicht unwahrscheinlich, dass vor Samuel Margalioth bereits Kathriel, von dem nichts weiter bekannt ist, irgendwie amtlich angestellt war, wenn auch nicht unter staatlicher Anerkennung; denn er allein ist's, dessen Namen vor Samuel Margalioth als erster Rabbiner in den vorhandenen Resten des allerdings sehr mangelhaften Posener Memorbuchs genannt wird. Gleich am Anfang dieser Totenliste sind drei Rabbiner so zusammengestellt, dass man wohl annehmen kann, sie gehören durch unmittelbare Aufeinanderfolge zu einander, und zwar Kathriel, Samuel Margalioth und Salomo Liebermann Eisenstadt: יזכור אלוהים את נשמת הראש ואב"ד מהר"ר כתריאל ואב"ד מהר"ר שמואל בר יעקב מרגלית ונשמת אב"ד מהר"ר שלמה בר יהודה אייזן שטט ונ' מהר"ר פנחס בן מהר"ר יהונתן ונ' מהר"ר פילטא אלימלך בר יוסף ונ' מהר"ר יחזקיהו בן מהר"ר אלימלך וכו'.

Salomo ben Jehudah Löbisch Liebermann aus Eisenstädt muss wohl der Nachfolger des Samuel Margalioth gewesen sein. 1550 befand er sich noch zu Eisenstadt, einer Aussage des Meïr Padua zufolge, der ihn dabei vor Schalom Schachno nennt und ihn dem letzteren gegenüber als „Greis" bezeichnet (Rga. des רמ"א Nr. 55). Er muss 1550 schon sehr hoch bei Jahren gewesen sein; denn Joseph ha-Cohen, der Verfasser der Rga. שארית יוסף, etwa um 1511 geboren, opponirt ihm in einer eherechtlichen Frage und thut dies mit grossem Respect und unter der Verwahrung, dass er als junger Mann gegen einen durch Weisheit und Jahre ausgezeichneten Greis (מופלג בחכמה ובזקנה) durchaus nicht auftreten will (שארית יוסף Nr. 28). Nehmen wir an, dass Josef ha-Cohen damals 29 Jahre gezählt hat, so war Salomo Liebermann bereits um 1540 sicherlich sehr betagt. Est ist daher überaus wahrscheinlich, dass Salomo Liebermann in Posen zwischen 1551 und 1557 fungirt hat. 1551 ist eine Vacanz urkundlich festgestellt, 1557 war nach dem Zeugniss von David Gans das Rabbinat von Grosspolen wieder durch Aharon von Prag besetzt; dass Salomo Liebermann jedoch nach Aharon in Posen gewirkt haben sollte, erscheint wohl chronologisch ausgeschlossen, wie doch auch die angeführte Todtenliste des Memorbuches immerhin dagegen spricht.

Er darf freilich nicht mit Salomo ben Jehudah Löbisch II. verwechselt werden, welcher nach dem Zeugniss seines Schülers Joël Sirkes, genannt ב"ח, um 1581 Oberrabbiner von Posen war (Rga. בית חדש Nr. 86).

Es verdient noch erwähnt zu werden, dass ein amtlicher Eintrag in den Libri Civium 1544 (f. 122b u. 123a) einen Schachno als Rabbiner von Posen nennt: „Schachno doctor Hebreus de Posnaniaa". Ein Krakauer Jude Abraham, Sohn des Samuel, hatte nämlich einen Posener Juden Schado, Sohn des Mordechai wegen einer Summe von 840 fl. zur Schuldhaft bringen lassen. Der Posener Rabbiner Schachno befreit den Schado aus dem Schuldgefängnis, indem er für den fraglichen Betrag von 840 fl. die Bürgschaft leistet und diese Schuld durch einen Schuldschein, den die Posener Juden Jacob Tlusty (d. h. der dicke Jakob) und sein Sohn Kadisch, der Lemberger Jude Natan Czarny (d. h. der schwarze Nathan) und sein Commis Chaim zusammen ausstellen, tilgen lässt. Die Quittungen werden merkwürdigerweise in die Grodakten eingetragen, wobei der Rabbiner Schachno und die zahlenden Juden zu Gunsten der Schlossgerichtsbarkeit auf ihre jüdische Jurisdiction verzichten.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch berichtigend constatiren, dass ein Simon Günzburg, der sogar Feldmesser und Architekt gewesen sein soll, als Vorsteher der Posener Gemeinde im 16. Jahrh. (Graetz, Geschichte der Juden IX[3], S. 448)[1]) sich nirgends entdecken und nachweisen lässt; in den gerade für jene Zeit reichlich vorhandenen Akten ist auch nicht die geringste Spur von ihm aufzufinden, so dass sein Name aus der Geschichte der Posener Judenschaft des 16. Jahrhunderts gestrichen werden muss.

[1]) Graetz hat es aus Czacki, Rozprawa o Żydach, in Verbindung mit Sternberg, Gesch., S. 148, entnommen. Allein Czacki ist für jüdische Namen zur Bezeichnung von Persönlichkeiten durchaus kein zuverlässiger Gewährsmann, er hat überdies in diesem Falle nur eine Vermuthung ausgesprochen. Ich gebe die Stelle, die sich Ausgabe Krakau 1860 S. 50 Anm. 3 findet, in deutscher Uebersetzung hier wieder: „An einigen Stellen der Commendonischen Briefe, welche in der Barbarinischen Bibliothek in Rom und in den Vaticanischen Archiven sind — ich habe die Copien bei mir, — erwähnt er, dass ein jüdischer Doctor Zutritt zum König und zu vielen Herren hatte. Es scheint, dass hier die Rede von Simon aus Günzburg ist, einem Posener Vorsteher. Er erzählt, dass er Briefe durch Juden hieher schickte, aber er lobt die im Krakauer und Warschauer Bezirk wohnenden Juden nicht so sehr, wie die in der Ukraine."

Auch der Arzt Juda Leo Winkler, der zu den Wiener Vertriebenen von 1670 gehörte, hat sich niemals auch nur vorübergehend in Posen niedergelassen, während sein Sohn Dr. Jakob, ein bei dem polnischen Adel, wie es scheint, beliebter Arzt, allerdings eine Zierde des Posener Ghetto gewesen ist[1]).

Märtyrergräber in Nikolsburg.

Von Dr. **Feuchtwang.**

פה

נטמן איש חסיד

ורב פועלים הקדוש הר״ר

מרדכי ב״ר אברהם יוסף

הלוי הלך לעולמו י׳ סיון תי״ג לפ״ק

תנצבה

Die קדושים sind, wie allbekannt, Märtyrer; meist solche die bei Judenverfolgungen ihr Leben gelassen oder sich für das Wohl und Heil ihrer Glaubensgenossen bei irgend einer drohenden Gefahr (גזרה), welche gewöhnlich das Damoklesschwert gänzlicher Austreibung (גירוש) war, geopfert haben. Traurig, dass die Edlen entweder ganz dem ewigen Vergessen anheimgefallen oder dass ihr Leben, Leiden und Ende nicht immer bekannt geworden sind. Wer war dieser beklagenswerte Levite, R. Mordechai, Sohn des Abraham Josef, der wenige Tage nach dem Offenbarungsfeste, am zehnten Siwan des Jahres 1653 in die Grube gestiegen ist? Auffallend ist, dass, gegen sonstigen Gebrauch bei Märtyrern, von seinem Sterben der Ausdruck הלך לעולמו angewendet ist. Soviel können wir mit Wahrscheinlichkeit sagen, dass es die Nachwehen des dreissigjährigen Krieges gewesen sein werden, welche dem frommen Manne ein Ende bereitet haben. Denn an Opfern hat es ja damals auch in Mähren und dessen

[1]) Ein anderer Sohn, Isaak Leonell Winkler, Doctor der Philosophie und Medicin, besetzte sich 1682 in Przemysl und erhielt vom König Johann Sobieski ein Schutzprivilegium (Zydzi w Przemyslu, von Dr. Moses Schorr, S. 13, Anm. 1.

blühenden jüdischen Gemeinden nicht gefehlt. Bei meinen Forschungen auf dem Gräberfelde, das an Ehrwürdigkeit sich wohl mit dem Prager messen kann, stiess ich an völlig entlegener Stelle auf eine Inschrift, die mit unserer im Zusammenhange steht. In der mächtigen Steinterasse, auf welche Erdaufschüttungen zu neuen Gräbern gemacht worden sind, fand ich, als ich zufällig hinblickte, links am Seitenzugang des Gottesackers ein schwer leserliches Epitaph auf einem in die Wand eingemauerten Marmorstücke:

יב שבט תע"א לפ"ק
פ"ט ט' תנלה בת
הקדוש הר"ר מרדכי
— — — — —
תנצבה

Diese Hannele, Tochter des Märtyrers Mordechai, dürfte wohl keine andere sein, als eben die Tochter des 1653 dahingegangenen Sohnes des Abraham Josef. Sie ist 1711 gestorben.

Gänzlich unbekannt ist das Schicksal des Mannes, den man seit Menschengedenken in Nikolsburg den קדוש κατ ἐξοχήν nennt und von dessen Geschichte die verschiedensten Versionen im Umlauf sind. Sein Epitaph auf einem winzig kleinen unscheinbaren Stein, der aber durch seine Dicke allen Stürmen Trotz bot und bietet, lautet:

פה נטמן
הקדוש הר"ר
שלמה שמשונז זצ"ל
תנצבה

Salomo, der Sohn des Simson liegt hier begraben, der Märtyrer; ohne Datum und Jahreszahl! Der Wiener Drucker M. Waizner, der diesen heiligen Vorfahren in seinem Stammbaum führt, hat Grab und Stein vor wenigen Jahren renovieren lassen.

Besser geht es uns mit einem Manne, der im Jahre 1629 in Nikolsburg sein junges Leben hingeopfert hat, um seine Glaubensgenossen vor Austreibung zu bewahren. Ueber ihn erzählt uns ein Memorbuch der heiligen Brüderschaft, wie folgt:

היום הזה יום הששי בערב חג הפסח שנת שי"פ"ט לפ"ק
כאשר היה יושב הקדוש ר' אליקום הו[ז?]קיש זצ"ל
בבית כלא אזי חדא שעה טרם יציאת דינו מפי ההגמון יר"ה להוליך אותו לחרב חדה בעו"ה או התאספו הספונים חשובים דקהלתינו קדישא ניקלשפורג יע"א והלכו לבית האסורים אליו לנחמו. אזי גם אני חי"ם והאלוף ה' פסח שמש היינו שם עמהם אצלו כאשר הפציר הקדוש הנ"ל בהאלופים גבאי עיר ר' יונתן כ"ץ ור' אברל שן וכמר וואלף סג"ל ואמר אליהם בזה הלשון: אחרי שאמי מרת לאה הטיבה עמי ימי חייה כידה הטובה עליה ביקש אותם להניח לאמו המקום מנותתה אחרי מותה לשכב אצל קבר שלי ומרוב הפצירו תקעו כפם האלופים הנ"ל למלאות את שאלתו ובקשתו לתת לאמו לאה מקום המשכב אצל בנה הקדוש הנ"ל אחרי מוהה. וכדי שהאמת יעשה כתבנו ותחתמנו להיות למרת לאה לעדות ולראיה.

נאום הק' ישראל בן איסרל חזן.

Dieser Eintragung begegnen wir zweimal; einmal im Originale, einem aus Brand und Zerstörung geretteten Blättchen, das dem neuangelegten Buche an der Innenseite des Einbands angeheftet ist; und ein zweitesmal in einer Abschrift eines Schreibers, welcher pietätvoll sagt:

בהיות שכבר כתוב לעיל בצעטלי [Zettel] הדבוק בדף א' ע"ב והוא מפנקס הישן רק שהוא מיושן וקשה לקרות העתקתי פה שנית אות באות.

Aus den mündlich überlieferten Erzählungen lässt sich das Folgende zusammenweben. Kaiser Ferdinand II. kam im März oder April 1629 mit grossem Gefolge nach Nikolsburg, woselbst damals eine hochberühmte Gemeinde blühte. Rabbi Petachja, Sohn des Josef (gest. 1637), der vorher Rabbiner in Frankfurt und Worms gewesen war, stand an ihrer Spitze. Was den Kaiser nach Nikolsburg geführt haben mag, ist nicht klar. Vielleicht machte das alte Nest der Wiedertäufer der Regierung noch immer Sorge. Es war übrigens das Jahr der Gefangennahme des „Tosafoth Jomtob", des vormaligen Rabbiners von Nikolsburg, in welchem verschiedene Anzeichen kommende Judenverfolgungen ahnen liessen. (Graetz, X. 45).

Der Kaiser wurde festlich empfangen. Beim Zuge durch die Stadt, kam ein Teil des kaiserlichen Gefolges auch in die Judengasse. Da flog ein Stein von unbekanntem Orte her und traf ein vornehmes Mitglied des Gefolges tötlich.

Ungeheure Aufregung bemächtigte sich aller und insbesondere der Juden. Das Verhängniss war da. Der Stein war von einem Dache herabgeflogen, und niemand trug die Schuld an dem unglückseligen Ereignis. Nach wenigen Stunden wurde öffentlich verkündet, dass die Judenschaft Nikolsburgs ausgetrieben werden solle, wenn nicht innerhalb 24 Stunden der Thäter ausfindig gemacht und dem Gerichte überliefert würde.

Ein junger, edler, frommer Mann, der vor Kurzem ein junges Weib heimgeführt hatte, fasste den schrecklichen Entschluss, den Märtyrertod zu sterben. Er meldete sich — welche unglaubliche That — als Mörder, der er nicht war.

Es war die Pessachwoche; die seit jeher gefahrenerfüllte Zeit, während welcher im Laufe der Geschichte Ströme unschuldig vergossenen Judenbluts geflossen sind.

Am Rüsttage zum Passachfeste, Freitag*) am 13. Nisan 1629, betraten einige Vornehme und Vorsteher der Gemeinde und mit ihnen der Berichterstatter in obiger Urkunde, R. Pessach Schammasch, Rabbi Jonathan Katz, Rabbi Aberl Schön und R. Wolf Segal die Zelle des „Heiligen", um ihn zu trösten. Er erbat sich vor seinem Ende die Gnade, dass seine Mutter, die ihm so viel gutes gethan, einst neben ihm begraben werden solle. Leah hiess die beklagenswerte Frau. Um die Zeit der Darbringung des Pessachopfers fiel Eljakums Haupt unter dem grausamen Schwert des Scharfrichters. Er wurde — so erzählt die Sage — vor der Altschul enthauptet gerade gegenüber dem abschüssigen „Bergel" (die Bruck), an dessen Fusse die „Neuschul" steht, die in ältesten Zeiten die Gemeindesynagoge war, da sie im Ghetto stand. Eljakums Haupt rollte das „Bergel" hinab und blieb vor dem „Neuschul"-Thore liegen. Ein Auge des Märtyrers wurde in ein Schloss gethan, das bis zum heutigen Tage an einer Eisenstange über der Eingangspforte hängt; das zweite Auge wurde ebenfalls und in gleicher Weise über der Thüre „der unteren Weiberschul" der Altschul angebracht, wo es heute noch zu sehen ist. Kein Grabhügel aber und kein Stein zeigt, wo Eljakum und dessen Mutter Leah bestattet sind. Vermuthlich sind sie dort in die Erde gesunken, wo heute noch die Denksteine der Familienangehörigen (Heski?) aufrecht stehen. Man nennt den Ort „Kedoschim-Platz". Die Epitaphien lauten:

*) *Der Rüsttag zum Pessachfeste war damals aber ein Sabbath. M. Br.*

פ"נ איש ישר וכשר כל ימיו עסק במשא ומתן באמונה ולא היה בו עוומה הר"ר יצחק אייזק בן הרי"ר אליקום קדוש ז'ל י'נ יום א' ר"ח אדר ראשון תפ"ט לי. תנצבה	ר"נ ב' סיון הע'ח ד' פה נאסף הנעלה כמר אליקום בן יצחק נקרא בשמו אייזק ש'ל זצ"ל.	י"נ בשבת שירה ונקברה ביום א' י"א*) שבט תס"ב פת טמונה טרת ייטל בת הקדוש הר"ר אליקום זצ"ל.

Wir haben hier die Tochter und den Sohn des Märtyrers Eljakum vor uns, welcher, wenn die Zahlen richtig sind, im Jahre der Hinrichtung seines beklagenswerten Vaters geboren worden ist und hundert Jahre nach ihm das Zeitliche gesegnet hat.

Wenn sonst die Geschichte schweigt, sprechen wenigstens diese drei Steine eine verständliche Sprache.

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung von S. 286).

(Nachtrag zu VI). Hr. Dr. I. Elbogen hier, der längere Zeit in Italien gelebt hat, war so freundlich, über zwei von mir berührte Punkte mich zu unterrichten. Der Name פורים S. 175 n. 6 findet sich im Formular des Scheidebriefes (גט) in einem סמ"ק ms. de Rossi, die Nummer hat Hr. E. nicht notirt. Es wären also zunächst Schriften von Italienern über שמות הגטין nachzuschlagen. S. 177 n. 18, Orecchi d'Aman bilden noch jetzt ein unentbehrliches Dessert für Purim, auch in solchen jüdischen Häusern Italiens, wo sonst keine Ceremonie beobachtet wird. Als Illustration diene folgende Anekdote. Als Dr. Margulies in Florenz einem Kinde aus dem vornehmsten Hause im Religionsunterricht erzählte: „man brachte Haman an den Galgen," fiel der 12 jährige Knabe ein: „und schnitt ihm die Ohren ab," eine naive Erklärung des Gebrauches. Dr. E. meint, der Ausdruck „Haman's Ohren", dürfte auch in Westdeutschland (Ham-

*) *Der 11. Schebat war aber Donnerstag! Red.*

burg) nicht unbekannt sein, — vielleicht belehrt uns Hr. Dr. Grunwald darüber. — In Posen, schliesst Hr. Dr. E. seine Mitteilung, werden Haman's Taschen gebacken.

Taschen („Taschkerl") nennt man in Oesterreich eine kleine mit Fleisch, Pflaumenmus oder jungem Käse gefüllte Mehlspeise, vulgo Kreppchen (wahrscheinlich zusammenhängend mit dem süddeutschen Krapfen; ob ursprünglich „Kröpfchen", also gefülltes Hälschen ?), welche als Purimspeise weite Verbreitung gefunden haben. Vielleicht dachte man dabei an das Aufhängen am Halse. Es fragt sich nun, ob es eine italienische Speise überhaupt, Namens Orecchi gab, die man mit Haman in Verbindung brachte, oder ob man die deutschen Taschen (Kröpfchen) in Ohren verwandelte, bei denen Haman genommen wurde, da das deutsche „bei den Ohren kriegen", gefangen nehmen heisst.

VIII. Chanukka.

Das Wenige, was hier über dieses Fest, gewissermassen als Folie von Purim, angegeben wird, soll durch den Gegensatz dazu dienen, den Charakter des Purimfestes hervorzuheben[1]). Dieser Gegensatz ist vielleicht am treffendsten, jedenfalls am kürzesten, ausgedrückt durch: Volksfest und Erinnerungsfeier. An Purim entsprach man dem Jammer der Gegenwart durch den Fasttag; das Fest feierte man durch wiederholtes Vorlesen des biblischen Buches Esther mit unterbrechendem pereat Haman, durch Geschenke, durch ein Mahl mit obligatem Rausch, durch Aufführungen und Spiele. Chanukka war für das grosse Publikum mit dem Lichtanzünden an 8 Abenden abgetan, die Tage blieben unberührt. Von den unterscheidenden Gründen und Motiven mag hier Weniges genügen. Hamaniaden, um es kurz zu bezeichnen, wiederholten sich, Makkabäerkämpfe waren im Exil unmöglich. Purim kannte jedes Kind durch die Vorlesung des B. Esther, das hebr. מגלת אחשורוש, dessen Abfassung Zunz (G. V. 142 der 2. Ausg., wo dieser Titel im Index fehlt) in das gaonäische Zeitalter verlegt (vgl. die Citate in Arab. Lit. d. Juden, S. 277 n. 33), ist nur in engerem Kreise gelesen worden, die griech. Makkabäerbücher waren nur wenigen Gelehrten bekannt (s. w. unten). Die Feier war zu einfach, um eine Abwechslung oder Veranlassung zu

[1]) Vgl. Jellinek, בית המדרש VI, p. V—VII.

Aeusserungen zu geben; Chanukka bot der Phantasie, namentlich dem Witz und der Satyre, keinen angemessenen Stoff[1]). „Purim ist kein Jomtob" bewies, dass es Leute gab, die Purim dazu machten; im XVI. Jahrh. liess man Chanukka mit den hohen Festtagen in einen Wettstreit treten, den kaum Jemand ausser dem Verfasser kannte (s. unten n. 5). Die hier alphabetisch geordneten Schriften gehören fast ausschliesslich der neuesten Zeit und scheinen Epigonen der Purimliteratur. Ueber eine angebl. מס׳ חנוכה s. Reifmann in ציון II, 165[2]).

[ויכוח חנוכה ist nicht eigentlicher Titel, sondern Inhaltsangabe, s. unten n. 5].

1. זאת חנוכה ביכל, Erzählung der Fest-Veranlassung und von Judith in deutschen Reimen, anstatt eines Spiels zu lesen, von Elchanan b. Isachar Kaz (Kohen), auch Isachar Jenteles genannt, Cantor in Prossnitz und Kremsier, Frankf. a. O. 1702; vielleicht nur noch in der Bodleiana zu finden, Opp. 829 Oct. n. 29: s. Catal. p. 922, wo noch ein anderes Curiosum des Verf., der „Zierspiegel" hebr. u. deutsch. Benj. 195 n. 726: חנוכה ביכל verweist auf זאת, was aber S. 151 nicht zu finden und im (herauszugebenden) Supplement von mir ergänzt ist.

2. זמר, „Kauft den זמר Jungen und Maiden", jüdischdeutsch, nach der Melodie von אכלו משמנים, anf. „Mir wöllen zu singen heben an, Und wöllen die Leute wissen lan (= lassen), Warum asen (= dass) wir חנוכה han (= haben), von Noach Abraham Ascher Selig b. Chiskijja, s. l. e. a. (Prag um 1676). Catal. Bodl. p. 568 n. 3672 (wo andere Lieder des Verf. folgen), p. 2071 u. 3016.

3. זמר לחנוכה, genannt שיר, von Ahron b. Abraham (b. Josef b. Jakar?) anf. אנחנו הצעירים הרשומים, Akro-

---

[1]) Man spielte mit einem sogenannten „Trendel" oder „Stellein", einem Würfel mit einem Fuss, dessen 4 Buchstaben נ׳ ג׳ ה׳ ש׳ eigentlich auf den Einsatz und Gewinn bezüglich, Nichts, Ganz, Halb, Stell ein! bedeuten, aber נס גדול היה שם ausgelegt wurden.

[2]) Aus der neuesten Zeit mögen hier zwei Abhandlungen erwähnt sein: Israel Levi bespricht in Rev. Ét. J., Bd. 45, S. 172 Zeit und Vaterland von Megillat Antiochus, vermutet 8.—9. Jahrh. und Syrien. — Nach Rev. p. 155 behandelt Hochfeld in Stade's Ztschr. für alttest. W. 1901 Entstehung von Chanukka, welchem das Laubhüttenfest zu Grunde liege. Ich habe den Art. nicht gelesen und bemerke nur, dass schon Rapoport das Ch. als eine Nachfeier jenes Festes betrachtet und die Lichtchen von der Illumination am Gesetzfreudenfest ableitet.

stichon aller Namen, ms. Berlin 36 [6] (S. 17 meines Verz.), vielleicht XV. Jahrh.

4. זמר לחנוכה von Menachem Mendel b. Meschullam Auerbach (ohne Zweifel Verf. von עמרת זקנים, 1702 u. sonst), Cat. Bodl. p. 1723, ms. Jews Coll. Lond. 146.

5. זמר לחנוכה, unter diesem Titel verzeichnet Benj. 160 n. 209 ungenau den Inhalt von 2 Bodl. mss., die auch bei Neubauer n. 272 u. 377[4 1]) nicht genügend erledigt sind.

Meine Angaben hier beruhen auf Autopsie (vor etwa 50 Jahren, vgl. Catal. Bodl. p. 2389 u. Serapeum 1864 S. 52 n. 398). a) Beide mss. enthalten in hebräischen u. jüdisch-deutschen Reimen den Wettstreit (ויכוח)[2]) zwischen Chanukka und den Festtagen (in den Catalogen der Oppenh. Sammlung als זמר לחנוכה verzeichnet), anf. זקנים עם נערים, deutsch: „Seht lieben Leut was da thut"; jede Strophe schliesst mit שלום, Akrost. (auch im Deutschen) זלמן חזק. Der Verf. ist wahrscheinlich (ein jüngerer) Salman Runkel, dessen Empfehlungsbrief eines Armen (Jakob) v. J. 1547 (שאיו) in ms. Opp. 81 Oct. f. 43 b. Der זמר נאה של ריב וקטט[ה] in Basel (Revue des Études J. V, 253) geschr. Tebet 327 (1566/67) ist wohl a, nicht b.

b) in ms. Opp. f. 48 b (vor a) dergl. Reime, anf. יודוך ה' כל אפסי ארץ, deutsch: „Gott den Herren soll man loben"; jede Strophe endet mit חנוכה; Akrost. Jesaia bar Israel ha-Levi, über den ich nicht weiter nachgeforscht habe; er ist wohl jünger als Salman. Das letzte Stück in ms. Opp. ist ein זמר על הגאולה, was Neub. nicht angiebt; seine Rubrik: „Liturgy" ist unpassend; alle 3 sind Privatreime.

6. חידה על חנוכה von David Pardo, in שירה חדשה Amst. 1665 (Letterb. VII, 55 n. 49, wo die Jahrzahl: היתה אורה, wovon nur היתה gross gedruckt sein sollte). Da es sich um 9 Zeilen in einem seltenen Buche handelt, so gebe ich sie im Anhange. חידה bedeutet hier nicht Rätsel.

7. חידה על חנוכה von Jehuda b. Moses aus Hamburg, ein Flugblatt in Fol. s. l. e. a. (Mich. 1471, nach Zedner 398, also bei Benj. unter חידות חנוכה zu streichen).

8. חידה לחנוכה von Josef Wolf, im מאסף X (1) 80 (ebenfalls bei Benj. l. c. zu streichen). Catal. Bodl. p. 2728.

---

[1]) Hier giebt Neub. David b. Baruch גרידל als Verf. an, auch im Index p. 929.

[2]) Ueber solche Wettgedichte (Disputationes) s. H. B. XXI, 10, Hebr. Uebers. 852; ich beabsichtige eine besondere Zusammenstellung.

9. חידה נאה von Gerson Leipzig, Gedicht über Ch., anf. כש הארץ האדירה חלק לנשה, 1 Bl. fol. s. l. (Amst.?) Kiel, 641 (1780), K. Bibl. Es 59 n. 21.

10. חידות חנוכה hat Benj. 186 n. 535 nach Catalog Dubno, wozu er unsere nn. 7, 8 citirt, die schwerlich gemeint sind, da ich jenen Titel auch in einem Catalog ms. des Antiquars Jak. Mos. Goldberg (Vater von Nachman G.) fand.

11. חנוכה (?לסיר) von [Abraham?] Delaville (Amsterd. 1850); diesen unvollständigen Titel finde ich in meinen alten Notizen, vielleicht aus der Zeit meines Aufenthaltes in Leyden und Amsterdam (Juli 1854). Vielleicht ist es nur ein Bestandteil einer Sammelschrift.

12. חנוכה כתבית ומילי דבדיחותא, 8. (Verzeichnis des obengen. J. M. Goldberg).

Der Ausdruck כתבות (so; ein Prager Sprichwort lautet: זכות אבות ist kein כתבות, d. h. leere Formel) wurde vorzugsweise von rätselartigen Bezeichnungen von Chanukka (Chan.-Kronnus), Calembourgs u. dgl. gebraucht. Ich fand diese Orthographie in לקט יושר von Josef b. Moses (ms. München 404/5); Andere Schreibarten s. in den Citaten bei Perles, Beiträge S. 177, bei Güdemann, Gesch. d. Erz. in Deutschl. S. 87; erklärt B. Beer (Littbl. d. Orient IX, 805) als „schneidende“ Rede? Später nannte man Wortwitze und scherzhafte Unterhaltung überhaupt „Kattowes“; obwohl sie ohne Zweifel von „schreiben“ abstammen, haben sie doch nur mündlich sich fortgepflanzt, nur Gelehrten und Halbgelehrten verständlich; ob sie im unglücklichen Nordosteuropa noch jetzt Chanukka-Abende erheitern?

13. חנוכת הבית von Saul b. David b. Saul, Prag 1616. 4°, enthält, ausser Kabbalistischem, eine Predigt über Ch. und dessen Feier (Catal. Bodl. p. 2506), wohl selten.

14. [illegible] für Chanukka und Purim ms., s. oben 1 (vgl. [illegible]) S. 277 n. 19 b.

15. [illegible], Basel 1612. 8°, ist in Catal. Bodl. p. 246 nur nach Wolf angeführt.

16. [illegible], Juda Makkabäus im Oratorium, nebst einigen anderen Uebersetzungen, hebr. u. deutsch, Breslau [illegible] (Catal. Bodl. p. [illegible]).

[illegible] oder [illegible][1], be-[illegible]

[1] [illegible] mit [illegible] ms. s. [illegible]. Kaufmann [illegible] dort kennen wir die ihm vor-[illegible] Personen nicht.

zeichnet Darstellungen der Makkabäergeschichte, wie sie in jüdischen Kreisen in aramäischer Sprache, später in hebräischer Uebersetzung, sich erhalten haben; zu unterscheiden von hebräischen Uebersetzungen des in christlichen Kreisen erhaltenen I. Buches der Makkabäer, so weit mir bekannt, in Verbindung mit anderen Apokryphen, namentlich mit dem Buche Judith[1]), alles aus neuerer Zeit. Diese zwei Kreise auseinander zu halten, ist nicht leicht, da es einer genaueren Untersuchung der betr. Bücher bedarf. Hebräische und jüdisch-deutsche Bearbeitungen der Apokryphen sind zusammengestellt in Catal. Bodl. p. 199, dazu p. 2785 n. 1339 b שפר מפר מפור המעשים Mant. 1725; Benjacob S. 629 (soll durch Verweisung auf einzelne Artikel und andere Quellen ergänzt werden); Zedner S. 140; Judith habe ich nicht weiter verfolgt. — Zu מעשה יהודית bei Jell. I, 130 S. XXII, II, S. XI ist Catal. Bodl. 1340 u. Luzzatto in המגיד 1871, S. 61 nachzutragen; s. auch oben S. 64, A. 1.

מגלת אנטיוכס bietet Stoff zu einer Monographie über Ursprung, Geschichte und Bibliographie, welche hier natürlich nicht beabsichtigt sein konnte. Manches darüber behandelt Jellinek l. c. I u. VI S. VII. Erst als meine Zusammenstellung abgeschlossen war, brachte mir Dr. A. Marx die Ausg. Gaster's mit einer Einleitung, welche zu kritisiren hier nicht der Ort ist; ich werde mir nur einige kurze Bemerkungen erlauben. Das Alter des aram. Buches soll vorchristlich sein, so dass es als die Quelle von Talmud und Midrasch anzusehen sei (S. 6, 10, 12); in ähnlicher Weise erklärte Hr. G. in einem Programm seine Sammlung von מעשיות als Quelle für Talmud und Midrasch. Seitdem Rapoport und Zunz ihre literarische Kritik auf dem Gebiete der homiletischen Schriften anwendeten, fehlte es nicht an Leuten, welche, teilweise aus Pietät, auf Grund des Alters gewisser Bestandteile den jüngern Büchern ein höheres Alter zu vindiciren suchten. — Dukes bezeichnete diese Männer mit dem Witze מאמיני הקדמות. — Zunz (G. V. 2. Ausg. 142, מ' א' fehlt im Index S. 512) setzt M. A. in die Periode der Gaonim; dabei wird es wohl bleiben. Dass das aramäische Buch einen liturgischen Charakter habe, soll unt. And. die Aufnahme im Siddur von Jemen beweisen

[1]) מעשה יהודית חנוכה jüdisch-deutsch (1790?), bei Zedner S. 149, ob aus Ed. Frankf. a. M. 1715 durch Salomo Salman לואנץ (lies London?) bei Benj. 355 n. 1848? fehlt in Catal. Bodl. u. im Supplem.

(S. 8), welchem allerdings die arabische Uebersetzung in der Regel hinzugefügt ist (S. 9). Das Berliner Pergamentms., jetzt vollständig (s. Verz. II, S. V), gehört nicht dem 16.—17. Jh. an, wie S. 16 angegeben wird; ich habe ja das Datum 1472 angegeben! Hervorzuheben war (p. 10), dass die Jahrzahlen (V. 71—74) auch dort fehlen (Arab. Lit. d. Juden S. 277 n. 33). Die Aussprache: Chaschmun. (p. 8) kann nur auf Stellung eines Punktes beruhen; Hr. G. wird doch dafür keine Tradition reclamiren.

Die Bibliographie Gaster's (S. 15, 16) umfasst auch die mss., worüber ich kein Urteil habe, da ich dieselben nie verzeichnet habe. Er unterscheidet 2 Recensionen des aramäischen Buches, eine orientalische und eine occidentalische.

Die hebr. Uebersetzung ist seit 1491 in 2 Ausgaben des Pentateuchs, dann in Festgebetbüchern des römischen und spanischen Ritus (des deutschen 1555/6 u. 1868 Frankf.) gedruckt, welche ich selbst im Catal. Bodl. p. 206 u. 1384 (s. Add.) nicht einzeln aufgezählt habe, weil ich bei der Beschreibung der letzteren diesen Bestandteil leicht übersehen haben konnte; die Separatausg. Mantua 1557 dürfte ebenfalls ein Supplement zum römischen Machsor sein. Erst 1720 erschien, wahrscheinlich in Hamburg, das Büchlein mit einigen Ritualien durch Sanvel Poppert (vgl. Letterb. S. 57 n. 54) mit der Jahrzahl הצילנו מדלות und dem Motto: „Es druckt mich, drum druck ich" u. s. w.; mit מעשה יהודית etc. Berlin 1766 (Zed. 149, nachzutragen in den Berliner Drucken, in Zeitschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschl. V, 159); mit dem aram. 1851 (s. unten); in Jellinek's ביה"מ I, 143, 1853; mit מגלת תענית, Königsberg s. a. (1857/8, s. Gesch. Lit. S. 8), in עושה פלא, Liv. 1870, I, 13 (vgl. H. B. XIII, 50).

Das aramäische Original ist edirt mit der hebr. und englischen Uebers. als Anhang zu מבחר מפנינים v. H. Filipowski 1851, von Taprower in כבוד הלבנון X, XI (H. B. XIV, 114, XV, 98); nach Ed. 1851 mit Noten פתשגן הכתב, deutscher Uebersetz. u. Einleit. v. David Sluçki, Warschau תרכ"ד 1863 (H. B. VII, 50); von Jellinek ביה"מ VI (1877) 4, s. S. VII; von M. Gaster mit Benutzung von 5 mss., vocalisirt mit englischer Uebersetz. „The Scroll of the Hasmonaens" etc. s. l. e. a. (London 1891, Sonderabdr. 32 S.); s. Abrahams, Jew. Qu. Rev. XI, 292.

Ausser den Gebetbüchern von Jemen (s. oben, H. B.

XIII, 55, Geiger, j. Ztschr. XI, 157) findet sich eine arabische Uebersetzg. in ms. Bodl. 2333 u. 2498 (letztere im Index p. 1013, beide in Arab. Lit. d. J. 277 u. 33 nachzutragen); sie wird nicht Saadia beigelegt.

Eine persische Uebers. mit anderen Apokr. im hebr. ms. Paris 130 (Catal. Bodl. p. 199 n. 1340); eine jüdisch-deutsche aus dem Hebr. (herausg.?) v. Jakob (Ger) b. Abraham aus der Familie des Patriarchen Abraham vor (1730?).— In jüdisch-deutschen Reimen von einem Anonymus, anf. „Gott den Herrn will ich loben, 8. s. l. e. a. (Prag, Catal. Bodl. p. 207 n. 1391).

Hierher gehört auch מגלת מתתיה eine jüdisch-deutsche anonyme Uebersetzung, welche Ven. 1648 erschienen sein soll, bisher allerdings noch nicht nachgewiesen ist, aber dem ebenso betitelten Buche zu Grunde liegen soll, welches Isachar Dob Frank in hebr. Bearbeitung mit deutscher Uebersetzung herausgab Wien 1821 (תקפ״ב, Catal. Bodl. 207, berichtigt nach Zedner S. 149). Die lateinische Uebersetzung aus dem Hebr. von Bartolocci erschien 1675 und 1713, eine deutsche von Mich. Silberstein 1856 (wo?), daraus hebr. von Josua Levinsohn in המגיד XVII, 1873 S. 61 ff., s. die Notiz von אבן חן das. S. 100. Hiernach ist Benj. 292 n. 436 u. S. 629 zu ergänzen. Eine spanische Uebersetz. betitelt נס חנוכה s. l. e. a. (XIX. Jahrh.) erwähnt Gaster p. 16.

18. מגלת חנוכה von Jedidja b. Moses (um 1580) enthält eine hebräische Uebersetzung des Makkabäerbuches, mit einer rhetorischen Einleitung, einem Gedicht u. 13 Kapiteln, dann ein Gedicht, anf. אודך במו פי אל מענה, nach dem Metrum von אדון חסדיך [von Jehuda ha-Levi für Purim, s. vor. Jg. S. 581] א bis ת, dann Akrost. [משה] ידידיה בן סהש יצו חזק; der Abschreiber nennt den Verf. Jedidja aus Rimini (מארימיני); s. meinen Catal. der Handschr. Schönblum-Ghirondi S. 7 D. Das ms. erwarb D. Kaufmann (s. Mtschr. 1899 S. 33, wo mehr über Jedidja; über das ms. s. Kaufm. in Archiv f. Gesch. d. Philosophie 1891, S. 366, Rev. des Ét. J. XXV, 214).

מגלת מתתיה s. oben unter n. 17.

19. מדרש (לחנוכה), ich fasse hier 3 kleine Homilien über die Makkabäergeschichte zusammen[1]):

[1]) Bei Gaster p. 15 B, C, als Ausgaben von מגלת אנטיוכס!

a) als מדרש לחנוכה aus dem Leipziger ms. abgedruckt in Jellinek's בית המ' I, 132; vgl. p. XXIII. Der Anf. ישתבח שמו bis Ende S. 132 ist vielleicht später hinzugefügt; die Geschichte von Judith beginnt in ms. München 117 [5]: תנו רבנן בימי כלכות יון הרשע גזרו שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה, מה עשו ישראל היו עוסקין בצנעה, יעוד גזרו שכל שיש לו שור יחקוק על קרניו הריגה מה [עשו] עמדו ומכרו כל שוורים. Z. 9 v. u. vor המלך steht dort אליפורנו. Zur Sache vgl. K. Schmidt, Jus primae noctis, 1881 S. 181. Zur Geschichte von Hanna S. 135, s. mein Pol. u. apolog. Lit. S. 265.

b) מדרש אחר לחנוכה bei Jellinek l. c. S. 137, anf. בשנת כ"ג שנים, hat (nach S. XIV) die aramäische Megilla benutzt; in Jellinek's Quelle, dem חמדת ימים f. 67, heisst das Stück מדרש אגדה, eine sachliche Bezeichnung.

c) ein kurzer Midrasch über dieselbe Geschichte in ms. München 117 [4] beginnt כתיב כה אמר ה', ed. von Jellinek ב' המ' VI, 1—3 (s. S. V), was in der II. Ausg. des Catalogs nachzutragen ist.

20. מילי דבריחותא, eine parodirende מסכת חנוכה mit Raschi u. Tosafot, von Josua Abraham Calimanni b. Simcha, zu 13 Jahren verfasst, anf מאימתי זמן צחוק של חנוכה ר' גרגרן אמר, Ven. 1617; Catal. Bodl. 1554, in Kayserl. Homil-Beibl. II, 35 ist „Josef" Druckf.; Benj. 324 n. 1108 zu berichtigen.

21. מלחמה ואהבה. Drama aus der Zeit der Hasmonäer, aus dem Französischen von Arnaut übersetzt, Warschau 1898 (Catal. Kauffmann 37 S. 3 n. 35).

22. מסכת חנוכה besass aus dem Nachlass des David Franco Mendes Dr. Sommerhausen in Brüssel (Litbl. VIII, 754), der leider Nichts darüber mitteilen wollte (das. XI, 182).

23. מסכת חנוכה mit Raschi und Tosafot, Parodie, „nebst einer grösseren Dichtung für Purim" von Jacob Segre (6 Bl.), ms. Kauffmann Catal. 1898 N. 25 S. 23 n. 208 (auch oben Jg. 1902 S. 475 nachzutragen). Aus dem Catal. geht nicht mit Sicherheit hervor, ob auch מס' חנ' von J. S. verfasst sei. In K.'s Catal. 14 ms. 79 wird ein anonymes unvollst. מ' ח' verzeichnet. Jakob Segre ist ebenfalls unsicher, da zwei dieses Namens in Betracht kommen, der ältere in Casal Monferrato (b. Isak?) lebte in dieser Stadt im XVI—XVII. Jahrh. (Cat. Bodl. p. 1255 u. Add.; Nepi S. 211 u. 214 unter n. 262, Mortara, Indice p. 60),

der jüngere b. Josua Benzion b. Elischa (über welchen s. Verz. Berliner Handsschr. II, 37) in Turin (Mortara l. c).

24. שיר לחנוכה Gedicht, nach dem 72buchstäbigen Namen Gottes und Akrost., anf. אלי מהולל בתושבחות שירה חדשה אשירה, von Samuel (Pheiwesch) b. Jospa Falk Kohen, Sofer, von den Vertriebenen aus Wien, dazu פרק שירה und שיר על יום טוב von Benjamin, אב"ד in Lublin, Ven. 1694. 8. (8 Bl.); Catal. Bodl. p. 2430, wonach Benj. 575 n. 482 zu ergänzen ist.

Die Liturgie und Hymnen für Chanukka (ausser den oben erwähnten) habe ich nicht zum Gegenstand besonderer Nachforschung gemacht (einige Dichter nennt Jellinek l. c. I. S. XXIII A. 1); ich beschränke mich daher hier auf äusserst wenige Notizen.

a) Josef b. Salomo aus Carcassonne (XI. Jahrh.?) verf. einen Hymnus, mit dem Commentar eines Anonymus, aus einem ms. edirt von Abraham b. Alexander u. d. T. פירוש על היוצר משבת חנוכה, Ven. 1606, 8. (12 Bl.), anf. אודך . . . כלומר קצפך היה לנו (Catal. Bodl. p. 631 n. 4001), auffallender Weise nicht erwähnt von Zunz, Lit. 123, wo zwei unedirte Comm. angegeben sind, nämlich ein alter in ms. Hamb. 17 (152, S. 57 meines Catal.), anf. אודך . . . כלומר הודאה; ein anderer, Bodl. Opp. 1074 Fol. (Neub. 1207 Col. 404), anf. לכך התחיל הפיוט בלשון הודאה . . . אודך. — Ueber Josef s. Zunz, Ztschr. 366 (Raschi zu Ezech. 21, 18), G. V. 391, vgl. 124a, Zur Gesch. 63, Lit. 123; Landshuth, Onomast. 96; Catal. Bodl. p, 1521, wonach Carmoly, המגיד 1861 S. 166 zu beurteilen ist.

b) ms. Michael 811 enthält einen Hymnus über den Makkabäerkrieg, anfangend אל אדון על כל המעשים, mit durchgehenden Reimen auf ים und לו (das habe ich aus dem ms. notirt). Neubauer giebt das Akrost. אני חנניא ליקלראמקוה! Sollte etwa אליק auf Chananja Eljakim de Rieti führen, der um 1600 lebte? Catal. Bodl. p. 837; Zunz, Lit. 423; Magazin I, 76.

c) Schalom Cohen, bekannter Schriftsteller, verf. einen פזמון לחנוכה, der anonym im מאסף IX, 65 gedruckt ist; Catal. Bodl. p. 2513.

Folgendes Buch mag zugleich als Nachtrag gelten zur Literatur von Purim (oben S. 169) als:

17 b. E. Flanter, Festgrüsse zu Chanukah (so), Purim und Rausch (so) haschana. Gedichte für Schule und Haus

(von verschiedenen Verfassern) Breslau 1900 (62 S. 15 Ged. für Ch., 8 für Purim).

Anhang zu n. 6:

הוד מלכות יסדו נצח יביט יוצר
אם הדליק את רגל בשוק אל נוצר
מנחל תשתה לברכות נאות

נרות אלה קודש פרסומי ניסא
כל תשמיש אסור בם אפילו נרסא
ישכרם בנים רבנים (!) בצבאות

מה שעשה נסים נא בזמן הזה
יוציא מגלות מר עמו דל רזה
ישלח ה' הגואל בורא לרפואות

(Fortsetzung folgt).

Notiz.

Die Ketubba des Wolf Heidenheim. Im Jahrgange 44 der Monatschrift (p. 127 ff.) hat Herr Lewin sehr schätzenswerthe Materialien zu einer Biographie Heidenheims geliefert. U. A. wird hier erzählt, dass Heidenheim die Tochter des Götz Anschel aus Wetzlar heimgeführt und sich in Offenbach niedergelassen, später in Rödelheim seine Lebensgefährtin verloren und im vorgeschrittenen Alter noch einmal geheiratet habe. Den Namen der zweiten Frau und den Tag der Hochzeit vermochte Lewin nicht anzugeben. Beides erfahren wir aus der diesbezüglichen Ketubba, die zufälliger Weise in der reichhaltigen Sammlung jüdischer Altertümer des Herrn Mathias Bersohn in Warschau aufbewahrt ist. Diese ist auf Pergament mit schönen Quadratbuchstaben geschrieben und bekundet, dass am Dienstag, den 14. Elul 5584, also am 7. September 1824, zu Rödelheim der Bräutigam מוהר"ר בנימין בן הח"ר שמשון die Jungfrau טרויינלא בת הח"ר יוסף geehelicht hat. Als Zeugen sind unterschrieben: הק' ישכר בער בר"א זצ"ל כמהור"ר נפתלי ש"ץ ונאמן פה הג"ל und הק' ליזר בי"ר הירץ שלאם ז"ל. Ausserdem hat sich auch Heidenheim selbst, in seiner Eigenschaft als Bräutigam, unterzeichnet: וואלף בי"ה שמשון ז"ל איש היידענהיים החתן. Heidenheim war also 67 Jahre alt, als er zum zweiten Male geheiratet hat und damit stimmt die Angabe, dass er bei seinem Tode, der am 23. Februar 1832 erfolgt ist, eine Waise von 6 bis 7 Jahren hinterlassen hat. Es wäre sehr interessant, etwas Näheres über die Persönlichkeit dieser seiner zweiten Frau zu erfahren.

Dr. Samuel Poznański.

Besprechungen.

Dr. S. Funk, Die Juden in Babylonien 200—500. I. Theil. VIII u. 148 u. XXII pp. Berlin, Poppelauer, 1902, 8.

Nachlese zu halten hinter gewiegten und erprobten Historikern ist ein kleines Wagestück; sich von ihnen möglichst unabhängig zu bewegen und die Quellen neuerdings zu befragen und zu prüfen zumal ein ebenso lobenswertes, wie gefährliches Unternehmen. Die Historikerkreise konnten jüngst reichlich beobachten, wie ein guter, scharfsinniger Kopf in die Irre geräth, wenn er nur den Umsturz vorhandener Gebäude zu seiner Aufgabe macht, ohne an deren Stelle Neues und Besseres zu setzen. Und gerade die Zeitperiode, welche Funk im ersten Theile seines Buches behandelt hat ja auch den, zum Ueberdruss verhimmelten und gelästerten Halevy beschäftigt. Auch F. findet einigemale Gelegenheit ihm derbe Versehen nachzuweisen, die ihm ja Elbogen im grossen Stile vorwirft. — Hier bewährte sich aber so recht: „השנאה והאהבה מקלקלין את השורה". — Funk hat sein Thema glücklich angefasst und glücklich gelöst. — Ich habe absichtlich die einschlägigen Darstellungen von Graetz, Weiss, Hoffmann etc. noch einmal nacheinander studiert, um zu sehen, ob denn eine neuerliche Darstellung dieser Zeitperiode jüdischer Geschichte überhaupt vonnöten gewesen. An der Möglichkeit, ja Notwendigkeit zahlreicher Richtigstellungen hat ja der Fachmann nie gezweifelt, ebensowenig wie daran, dass die Grundzüge von diesen Pfadfindern ein für alle male gezeichnet seien. Um so willkommener sind Einzeldarstellungen über kleinere Zeiträume. Naturgemäss werden bei der Gesamtbehandlung des denn doch für einen Gelehrten zeitlich und räumlich allzu ausgedehnten Gebietes der Gesamtgeschichte des Judenthums Mängel unvermeidlich sein, womit nicht gesagt werden soll, dass diese nicht auch den Detailforschungen anhaften. Und auch F.'s Buch unterliegt diesem Gesetze. Es soll aber sogleich bemerkt werden, dass diese Geschichte der Juden in Babylonien von 200—500 ein wirklich gutes, tüchtiges, mit eindringlichem Fleisse gearbeitetes und in vielen Stücken geistreich-originelles Buch ist.

Es hat an einer compact zusammenfassenden, übersichtlichen, moderngeschichtlichen Schilderung dieser Zeit trotz Graetz etc. gefehlt. Wir glauben, dass F. dies zum grössten Theile gelungen sei. Die Capitel über Culturverhältnisse, Schule und Gotteshaus, die Lehre und ihre Träger sind vorzüglich gearbeitet. Allenthalben zeigt sich eine vollkommene Beherrschung des talmudischen und historischen Materials. Lebhafte Schilderung, bewegte Beschreibung des staatlichen, städtischen, öffentlichen und privaten Lebens; der Fürsten, Vornehmen, Reichen und Armen; des Lebens und Webens auf den Strassen, Plätzen und Märkten, an den Höfen, in Lehrhäusern und in Bazaren, farbenkräftiges Ausmalen der damaligen Wirklichkeit zeichnen F.'s Darstellung aus. Hierzu war eben ein tiefes Eindringen in intime Einzelheiten nötig, welche sich dem gründlichen Forscher nur bei genauester Beobachtung und Interpretation seiner Quellen darboten. Diese greifbare Lebendigkeit ist besonders zu rühmen. Kein Capitel ist, in dem wir nicht eine willkommene Ergänzung zu bereits Bekanntem oder originelle Auffassung des Alten finden. Namentlich die Anmerkungen und die Noten enthalten viel des

Neuen, sowohl für Geschichte und Geographie Babyloniens als auch für die Deutung und Anwendung talmudischer Traditionen, wie auch für die Auffassung des litterarischen Lebens zu jener Zeit. Ein wichtiges und auch richtiges Ergebnis ist die Feststellung der Thatsache, dass Artaban um 216 im Besitze der Reichshauptstadt und ihrer Umgebung gewesen ist. Die Juden dieser Gegend waren der Jurisdiction Rabs unterworfen; der ganze Kreis, der Babel im engeren Sinne genannt wurde, und dessen Mittelpunkt Sura bildete gehörte zur Herrschaft Artabans im Gegensatze zu Nehardea, welches zur Herrschaft des Volageses gehörte. Nur so ist es zu begreifen, dass nicht Samuel, sondern Rab zum Hofe Artabans intime Beziehungen hatte. Um Nehardea hat eben nicht Artaban, sondern dessen Bruder Volageses V. geherrscht. Rab und Samuel erfahren natürlich auch bei Funk gründliche Bearbeitung. Hier sei die geistreiche Auslegung des dunklen Gebetes erwähnt, das Rab am Ufer des Tigris verrichtet: [Israel] באו רוב שלשיה [Taufe] זכור ברית דכל במים sowie die Deutung des [מ"ק כ"ה ע"ב] נזרו על הבשר ממני המתנות (Jebam. 63 b) auf die Thatsache, dass die Perser Kinnbacken, Zunge und linkes Auge reiner Thiere opferten (Justi, Gesch. d. alten Persiens, S. 81 u. 200); dadurch wird das Sündhafte des Schlachtens (nach persischer Auffassung) aufgehoben.

Interessant ist auch die Auseinandersetzung über die Stellung des Resch Galutha im persischen Reiche und die Titulaturen der Rangstufen, namentlich des בר ביתאן.

Während Graetz (IV, 334 und Note 28) Odenath mit Papa bar Nasor identificiert und die merkwürdige Stelle Jerus. Terum. VIII Ende nicht mit der Ermordung Odenat's in Verbindung bringt, behauptet Funk, dass Papa bar Nasor Nehardea (259) zerstört habe und findet in dem von arabischen Geschichtsschreibern erwähnten Adi bar Nasor, dem Gründer des persischen Kleinstaates Hira, den Bruder Papa's; Adi ist nach F. mit Odenath zu identificieren. Dessen Sohn „bar Adi" soll mit seiner Mutter Zenobia in Conflict gerathen sein. Darauf geht das Gerücht zurück, Zenobia habe den Mord ihres Mannes veranlasst.

Ueber die Tarbizoth und b'ne Tarbizoth weiss auch F. nichts Neues zu sagen. Zur Wortbedeutung wäre als interessante Ergänzung zu bemerken, dass Tarbasu auf zahlreichen assyrischen Inschriften und Kaufcontracten im Sinne von „Hausgarten" und „schattiger Ruheplatz" gebraucht wird (s. meinen Artikel in Zeitschr. f. Assyr. 1891, p. 440). Die Abhandlung über Mischnah, Boraita, Tosefta und deren Verhältniss zu einander (s. 85 ff.) enthält nur Rudimente, Andeutungen und Schlagworte; für den eingeweihten Kenner wohl verständlich, aber doch etwas spärlich. Das Bild ist kein vollkommenes. Es fehlt beispielsweise gänzlich eine Andeutung über die Sammlung Edujoth, die doch in der Entstehungsgeschichte der Mischnah eine Rolle spielt, die schon Graetz theilweise erkannt hat (vgl. Graetz IV, S. 32 ff und meine Besprechung von Klüger „Ueber Genesis und Composition der Halachasammlung Edijot in Mutschr. 41. Jhrg., S. 278 ff). Einige Termini sind gelegentlich sehr gut definirt und durch Beispiele erläutert, wie: נמר בגמריה, סבר סברא, קובע בגמרא, מסיים מסכתא. Glücklich ist F. in der Auffassung neuer geographischer Identificationen. So: תלמקני = תלבקני = Thilaticonium = Scharmely; דרוקרא = דיוקרא (Taan. 21 b, Sabb. 94 b) = Darancara, כרך = Karch, von welcher Stadt der Fluss Kerha seinen Namen hat, der Nehawend von Chesk trennte.

Wichtig ist die Feststellung, dass R. Chisda in den letzten vier Lebensjahren R. Huna's (293—297) sein eigenes Lehrhaus hatte, bei welcher Gelegenheit F. auf Grund der Angabe Scheriras: בנייה רב חסדא לבי רב בשנת תר״ד die Stelle Bab. mez. 33a corrigiert; er liest nämlich anstatt ארבעין שנין das durch das darauffolgende: ארבעין תעניתין entstanden sein mag, ארבע שנין. Sein Calcul ist ganz richtig. Es ist unmöglich, dass R. Chisda 40 Jahre lang, also während der ganzen Lehrzeit R. Huna's, dessen Lehrhaus nicht besucht habe. R. Chisda war zur Zeit, als R. Huna seine Vorträge eröffnete, schon 40 Jahre alt. Aus der Ueberlieferung jedoch כי נח נפשיה דר׳ הונא עייל ר׳ חסדא למימרא דרב אדרב kann ein bindender Schluss nicht gezogen werden, wie dies F. will.

Die „oft misverstandene und nicht genügend gewürdigte" Stelle Kiddusch. 72b deutet F. originell. כשמת ר׳ עקיבא נולד רבי, כשמת רבי נולד רב יהודה, כשמת רב יהודה נולד רבא, כשמת רבא נולד רב אשי.

Dass R. Juda unmittelbar nach dem Patriarchen R. Jehuda erwähnt und überhaupt hier eingereiht ist, hat seinen Grund darin, dass er einer der ältesten Talmudredactoren ist. In der angeführten Reihe aber sind eben nur Koryphäen aufgezählt, welche tief in die redactionelle Thätigkeit eingegriffen haben. R. Juda nämlich hat zu Nesikin den vollständigen Talmud in feste Form gelehrt. בשני דר׳ יהודה כל תנויי בנזיקין הוה (Berach. 20b). Daraus erklärt F. auch die allen auffallende Erscheinung, dass die parallele Partie des Paläst. Talmud äusserst dürftig ist. In Palästina waren offenbar die Lehren R. Judas bekannt und die Discussion über die betreffenden Partien wurde deshalb für überflüssig erachtet.

In der Note „Babylonische Traditionen" zieht F. auch die Gittin 14b citierte Boraita an, welche bereits von Hirsch Chajes als klarer Beweis für das Vorhandensein babylonischer Boraitoth angeführt wird, (אגרת בקורת fol. Va Col. a). — Abgesehen davon, dass F. Dünner in seinen Scholien z. St. misverstanden hat, scheint es, als wenn die Schlüsse, die sowohl von F. als von H. Ch. daraus gezogen wurden, nicht richtig wären. Das fragliche וכאן אמרו wird, offenbar nur durch Raschi's bündige Bemerkung in Gittin l. c. בבבל auf babylonischen Ursprung gedeutet. Der Zusammenhang in Gittin und namentlich die Raschibemerkung in der Parallelstelle in Kethubb. 94b, woselbst das בבבל nicht steht, lassen vermuthen, dass diese Notiz in Gittin eine Schülerglosse sei. Das וכאן אמרו heisst nichts anderes, als dass, während die חכמים in anderen analogen Fällen יחלוקו sagen, sie hier (וכאן) meinen: יעשה השליח מה שי״צה, resp. שודא עדיף[1]).

---

[1]) Die behandelte ברייתא ist übrigens eine der jüngsten im Talmud. Ihr Redactor lebte im Anfange des zweiten Amoraim-Geschlechts; denn er citiert ר׳ שמעון הנשיא und dieser ist wohl kein anderer als der jüngere Sohn des רבנו הקדוש und war seinem Bruder ר׳ גמליאל in der Macht und Würde gefolgt. Ob er diesen Titel mit oder ohne Anerkennung führte, muss dahingestellt bleiben, denn dies war auch den Redactoren des bab. Talmud nicht klar, daher die Frage: ר׳ שמעון הנשיא נשיא הוא או משמיה דנשיא קאמר. Wenn nun dies feststeht, so kann der Ausdruck וכאן אמרו, wenn er wie Raschi meint, in Babel bedeutet, nicht anders, als

Mit Glück polemisiert F. an verschiedenen Stellen gegen den, in manchen Kreisen für allwissend und unfehlbar gehaltenen Halevy, so: S. 8, Anm. 1; S. 9, Anm. 2; S. 76, Anm. 3; S. 85, Anm. 3; S. 90, Anm. 2; S. 131, Anm. 5; S. 140, Anm. 1; S. 142, Anm. 4; Noten S. V und namentlich S. VIII ff. und S. XV.

In der Notiz über Mar Ukba I, Noten S. XI, macht F. mit Recht auf die den Historikern entgangene, nur an unrichtiger Stelle befindliche Notiz des Seder Olam sutta נשכיב הונא מר ועמד עוקבא אחיו ר' חנגאי חכם שלו aufmerksam. Wohl hat Graetz gemerkt, dass diese Notiz verschoben sei, aber mit Unrecht den hier erwähnten Ukba als vorgeschichtlichen Exilarchen eingereiht. Die Notiz ist nämlich sicher zwischen הונא בנו und נשכיב עקוב einzuschieben!

Von den bisherigen wesentlich verschiedene Ansichten entwickelt F. in der Note III über „Rabs Wanderung nach Babylon" und Note IV über „Die Reihenfolge der Exilarchen im dritten Jahrhundert".

Viele interessante Einzelheiten wären hervorzuheben. So z. B. (S. 15) der Hinweis, dass Tosaph. Aboda sarah 8b s. v. מכי רמו bemerken: דבכל התלמוד לא מצינן שהיו עושין שכר משעורין wogegen nach F. ausdrücklich sprechen die Stellen Moëd kat. 12b, Sabbat 139b, Baba batra 96b. Es scheint mir aber, dass die Tossaphisten nicht behaupten wollen, es g ä b e kein שכר שעורין, sondern man verfertige es nicht. Dann fallen die Widersprüche weg.

Gelegentlich der Erwähnung des Dattelreichthums Babyloniens wäre auf die zahlreichen assyrisch-babylonischen Kaufverträge hinzuweisen, in denen es sich lediglich um den Verkauf von Dattel-Feldern und Dattel-Ernten handelt. So, bei Peiser, Babylonische Urkunden: XX (Cyrus), XXV, CXXVII (Cambyses), CLVI, LXVII, LXV, LXXV, LXXVI, LXXXVII, CXXXVIII u. a. (Darius). — Die Notiz über das Neujahrsfest der Perser (Nauruz) נוסדרי (Jer. Talm. Abod. z. I, 2). Die Anmerkung über den Gebrauch von לחדודי (S. 140), was nach F. nicht so sehr den Scharfsinn als vielmehr die klare Kenntnis des Gesetzes bezeichnet.

Noch manches wäre zu monieren. So hie und da mangelhafte

---

von den Amoraim, das heisst von dem Amora herrührend sein, der diese ברייתא in ihrer gegenwärtigen Form redigiert hat. Nun behauptet Hirsch Chajes, dem Funk hier blind folgt, dass unter ר' שמעון הנשיא der V a t e r des R. Juda Hanassi verstanden werden müsse. Dies aber ist aus mehrfachen Gründen unmöglich. 1. wird dieser a u s n a h m s l o s Rabbi Simon b. Gamliel (רשב"ג) genannt; 2. müsste dann die Aufeinanderfolge der citierten Tannaiten in unserer Boraita eine andere sein, nämlich e r s t der Vater des ר' יהודה הנשיא u n d d a n n d e r S o h n; 3. würde ר' נתן, der nach Chaj. der Redactor dieser Boraita ist, schwerlich sich selbst und noch dazu an erster Stelle nennen; 4. müssten wir notwendig annehmen, dass ר' נתן diese Boraita v o r seiner Reise nach Palästina redigiert hat; damals aber war ר' יהודה הנשיא noch s e h r j u n g, wie deutlich aus Bab. batr. 131a hervorgeht, und man kann schwerlich damals Lehrsätze oder halachische Mittheilungen in seinem Namen in Babylon gekannt haben. — Der geniale H. Chajes hat hier offenbar einen unrichtigen Schluss gezogen. — Ich meine aber, ihm sei wie ihm wolle, dass das ובאן אמרו im angedeuteten Sinne zu fassen wäre und stimme hierin mit Dünner (Scholien z. St.) überein.

Quellenangabe und, allerdings selten genug, Quellenbenützung. Zu der Bemerkung über ברוך שם כבוד (Note II, S. III) hätte auf die interessanten Ausführungen Büchlers „Priester u. Cultus“ S. 175 ff hingewiesen werden können.

Wie aus dem Gesagten deutlich zu entnehmen ist, bedeutet Funk's Arbeit unstreitig einen wesentlichen Fortschritt in der bisherigen Kenntnis und Auffassung der Ereignisse in der von ihm behandelten Geschichtsperiode und eine willkommene Bereicherung der einschlägigen Litteratur und bekundet, dass F. der Berufene ist, auf diesem Gebiete weiter zu arbeiten. Mit Spannung erwarten wir recht bald den zweiten Theil seines trefflichen Buches.

Nikolsburg. D. Feuchtwang.

Dr. J. Galliner, Abraham Ibn Esra's Hiobkommentar auf seine Quellen untersucht. Berlin. M. Poppelauer, 1901. 57 S. 8.

Verf. weist nach, dass I. E. viele Erklärungen seines Hiobkommentars Saadja, Chajjûg, Hâi Gaon, Jehuda Ibn Koreisch, Menachem ben Sarûk, Chiquitilla und besonders Abulwalîd entlehnt hat. Auch aus dem Targum hat I. E. manches aufgenommen, dagegen wenig aus Talmud und Midrasch. Zweifellos ist Ibn Esra's Abhängigkeit von seinen Vorgängern stärker als man früher angenommen hat, da I. E. nur den kleinsten Theil der fremden Bemerkungen unter dem Namen ihrer Autoren citirt. Trotzdem ist Galliner entschieden zu weit gegangen, wenn er (p. 48) zu dem Schlusse kommt, „dass wir I. E. jede Originalität in der Worterklärung absprechen müssen“, und dass wir „geradezu den Eindruck einer compilatorischen Arbeit bekommen“. Es weht doch ein anderer Geist durch die Exegese Ibn Esra's als durch die der Früheren. I. E.'s Verdienst wäre sehr gering, wenn wir mit dem Verf. seine Originalität in Bezug auf das Buch Hiob nur auf die Erfassung seines Problems und seiner Autorschaft beschränkten. Denn, was letztere betrifft, gehört I. E.'s Hypothese, das Buch Hiob sei aus einer fremden Sprache übersetzt worden und weise deswegen so viele Schwierigkeiten auf, nicht gerade zu seinen glücklichsten Gedanken. Gewagt ist auch Verf.'s Behauptung: „Das Gesamtbild sämtlicher Commentare Ibn Esra's wird ohne Zweifel dasselbe sein, wie das des Hiobcommentars“. Man kann I. E. nicht nach einer Schrift beurtheilen: er hat sehr ungleich gearbeitet. Wie verfehlt es aber ist, auch bei andern Autoren von einer Arbeit auf die andere zu schliessen, kann Verf. an sich selbst bemerken. Während seine Arbeit, so lange sie über I. E.'s Quellen handelt, gründlich ist und Sachkenntnis zeigt, wird sie im Anhang in der Uebersetzung von I. E.'s Schlusswort zu Hiob sehr flüchtig. Verf. hat (p. 51) השם יעשה רצונו missverstanden, er bezieht רצונו auf Hiob, während Gottes Wille gemeint ist. Welchen Sinn hat denn die Uebersetzung: „Denn Gott wird Hiobs Willen erfüllen und wird dem Ungerechten wie dem Gerechten antworten“? Verlangt denn das Hiob? Vielmehr will I. E. sagen, Hiob klagt: Wo findet man Weisheit (28, 12)? Gott handelt ja nach seinem Willen und erhört den Ungerechten wie den Gerechten. Giebt es doch Gerechte wie Ungerechte, denen er die Güter verleiht, nach denen sie begehren“. „Das Herz der Witwe machte ich jubeln“ (p. 52) ist Citat aus Hiob 29, 13. was Verf. im Druck nicht kenntlich macht. An Stelle des nicht vorkommenden ידעתי כי אכנך setzt Verf. לא ידעתי אכנה (Hiob 32, 22). Dies

Citat passt jedoch nicht in den Zusammenhang, da es sich um Belege dafür handelt, dass Hiob „Gott gegenüber ungeziemende Worte gebraucht hat". הודיעני על מה תרבני ist Citat aus Hiob 10, 2. — Verf. übersetzt המוב לך כי תעשוק mit: „Fürwahr, Feindseligkeiten hegst du gegen mich", während wir es mit einem Citat aus Hiob 10, 3 zu thun haben, das die Bedeutung hat: „Geziemt es Dir, dass Du bedrückest"? — תחשבני לאויב לך ist Citat aus Hiob 13, 24. — על צדקו נפשו מאלהים (Hiob 32, 2) übersetzt Verf. mit: „Er behauptete vor Gott sein Recht". Diese Uebersetzung ist unrichtig, es heisst (auch nach I. E.): „weil er sich gerechter stellte als Gott". Den folgenden Satz hat Verf. nicht verstanden; I. E. sagt: ובשלשת ריעיו חרה אפו על אמרם שהשם צדיק רק איוב הוא רשע ויתכן שהיה צדיק ואין ספק שהשם צדיק וזה טעם וירשיעו את איוב. Verf. übers.: „Auch über die drei Freunde zürnt er, weil sie sagen, dass Hiob sicherlich ein Frevler sei, und nicht die Möglichkeit zugeben, dass er ein Gerechter sei. Kein Zweifel ist darüber, dass Gott gerecht ist; das bedeuten die Worte: sie hielten Hiob für einen Frevler" (32, 3). Wieso bedeuten diese Worte die Gerechtigkeit Gottes? Und warum lässt Verf. שהשם צדיק in der Uebers. weg? I. E. sagt vielmehr: Elihu zürnt seinen drei Freunden, weil sie sich gegen Gott versündigten, indem sie sagten, er sei gerecht, während die Gerechtigkeit Gottes über allen Zweifel erhaben ist und der Verteidigung nicht bedarf, und ferner weil sie sich gegen Hiob vergingen, da sie ihn zum Bösewicht stempelten, während er doch gerecht war. — Gleich darauf heisst es in I. E.: ואמר לאיוב שהיה מתרעם על השם בעבור שלא ישיבנו כי כל דבריו לא יענה. Verf. übers.: „Und zu Hiob sagte er: Du wunderst dich, dass Gott dir nicht geantwortet hat, aber deine Worte sind nicht zu beantworten". Nun ist aber כי כל דבריו לא יענה Citat aus Hiob 33, 13 und bedeutet: (Warum haderst du mit ihm), „dass er keine seiner Thaten verkündet"? I. E. führt die Worte als Beleg für שלא ישיבנו an, während Verf. in ihnen I. E.'s Antwort sieht! — „der kein Ansehen der Person kennt" (p. 53) ist Citat aus Hiob 34, 19, „und sein Pfad ist mit dem der Frevler verbunden" Citat aus Hiob 34, 8. — p. 11 ist bei Anführung derjenigen Werke I. E.'s, die er in seinem Hiobcommentar citirt, noch Exodus (cf. Schlusswort p. 54) zu erwähnen.

Breslau. Dr. Ludwig Levy.

Heinrich Laible, k. Gymnasiallehrer. Der Tosefta-Traktat Berachoth aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt. Programm des k. bayer. Progymnasiums zu Rothenburg o. Tbr. für das Schuljahr 1901/02. (J. Kauffmann, Frankfurt a. M.) III und 32 SS., 8.

Von dem Wunsche beseelt, dass die Tosefta „der deutschen Wissenschaft zugänglicher gemacht werde" und auch der neutestamentlichen Theologie[1]) Nutzen bringe, übersetzte L. den ersten Traktat derselben, um dadurch „die Aufmerksamkeit wissenschaftlicher Kreise auf diese so lange versäumte Aufgabe" zu lenken. Die einzige lateinische Uebersetzung zur 1., 2. und 5. Ordnung der Tosefta, die von Blasio Ugolino, einem zur röm.-kath. Kirche übergetretenen jüdischen Gelehrten,

[1]) L. ist auf diesem Gebiete thätig. Er ist der Verfasser der Schrift „Jesus Christus im Talmud" (Leipzig, 1901), in der alle Talmudstellen, die sich auf den Stifter der christl. Religion beziehen, zusammengestellt und nicht ohne Geschick übersetzt und erklärt sind.

herrührt und im Thesaurus Antiquitatum Sacrarum Bd. XVII—XX (Venedig 1755—57) abgedruckt ist, bezeichnet L. als „mechanischen Abklatsch des Originals" und ganz ungeeignet, „ein auch nur notdürftiges Verständnis der Tosefta zu vermitteln". L. war sich auch über die Schwierigkeiten, die ihm bei der Uebersetzung durch sein jedenfalls nicht hinreichendes talmudisches Wissen entstehen mussten, ganz klar und nahm daher die Hilfe eines jüdischen Gelehrten, des Herrn J. J. Kahan in Leipzig, in Anspruch, dem er am Schlusse des Vorwortes den verbindlichsten Dank ausspricht.

Was die Uebersetzung anbelangt, so ist sie an und für sich nicht schlecht. Von wenigen Stellen abgesehen, wo sie zu sehr an dem Worte haftet und daher unklar wird, zeichnet sie sich durch Eleganz der Sprache und des Ausdruckes aus und wird gewiss von allen gern gelesen werden, die sich über den Inhalt dieses Tractates informieren wollen werden. Es fehlt ihr auch nicht an einigen Bemerkungen und erklärenden Zusätzen, die uns im Verständnis von Einzelnheiten fördern[1]).

Andererseits aber beging L. den grossen Fehler, bloss den Text der Erfurter Handschrift zu übersetzen und sich um die unter dem Strich angegebenen verschiedenen Lesarten so gut wie gar nicht zu kümmern.

Einige Beispiele mögen dies darthun: 3, 10 anfangs wurde ערבית, das die Wiener Handschrift (ב) und die gedruckten Ausgaben (ד) haben, nicht übersetzt, wodurch die betreffende Halacha falsch wiedergegeben wird. Das. § 12 wird des durch ב und ד belegten und so wichtigen Ausspruches von R. Simon b. Gamaliel und R. Jochanan b. Beroka keine Erwähnung gethan, weil er unter dem Strich steht. Ferner hat L. das. § 21 Ende die richtigere La. ותנחומים (so ב u. ד) unberücksichtigt geund das תחנונים der Erfurter Hs. übersetzt, obgleich er sich sagen musste, dass die Propheten ihre Reden wohl mit Tröstungen aber nicht mit Bitten schliessen. 7, 12 Ende ist durch die Ignorierung der anderen Lesarten das unten angegebene und zum Verständnis der Stelle unentbehrliche ולמעשים טובים einfach eliminiert worden, ein Umstand, der geeignet ist, eine falsche Vorstellung von dem Texte beizubringen. Ferner trifft den Uebersetzer auch der Vorwurf, dass er es hin und wieder unterlassen hat, Citate aus der Bibel nachzuschlagen und auf ihre Richtigkeit zu prüfen, sonst wäre es seine Pflicht gewesen, auf den Unterschied zwischen den Citaten hier 2, 21 Ende, 3, 15 und den Schriftversen Kohel. 3, 4, resp. I Kön. 8, 48 hinzuweisen.

Im weiteren mögen nunmehr noch einige ergänzende Bemerkungen folgen: Die Uebersetzung von יהיה כנגד המשחיתים „soll den Bartverderbern entsprechen" (1, 4) stimmt zwar mit der Erklärung Raschis (Berach. 11a) überein, jedoch ist die Erklärung des Aruch „gegen die Bartverderber", d. h. um ihnen dadurch zu opponieren, richtiger. Vgl. auch Friedländer, תוספתא סדר זרעים (Pressburg 1889) p. 3 und Schwarz התוספתא לפי סדר המשניות I (Wilna 1890) p. 6, Not. 43. Ferner 1, §§ 6, 7, 8, 9 anfangs heisst אלו ברכות nicht „welche Segenssprüche?" sondern folgende Segenssprüche u. s. w. 4, 1 bei עד שהיתירו לו את כל המצות begnügt sich L. mit der kurzen Bemerkung: „Unklarer Text, wahrscheinlich

[1]) So die feine Präcisierung des כל in כל ימי חייך (1, 10), das von den Chachamim im Sinne von „Gesamtheit" und von Ben Soma im Sinne von „Ganzheit« gefasst wurde; ferner die Angabe der Parallelen zu 1, 13 und 3, 6, 7 aus Joh. 1, 9 Marc. 12, 26 und Röm. 8, 26.

verderbt", ohne auf die von Herrn Dr. Zuckermandel in seinem Vorworte zur Tosefta (p. 3, Anm. 2) gegebene Erklärung hinzuweisen. Vgl. auch Weiss, דור דור ודורשיו II, p. 207, Anm. 2. Die Uebersetzung von נתינים (5, 14) durch „Tempeldiener" ohne jegliche Nebenbemerkung ist nicht zu billigen. 7, 21, bei der Uebersetzung des Satzes משקלקלו המינים ואמרו אין העולם אלא אחד bemerkt L. in einer Klammer: „Ketzer, besonders Judenchristen". Diese Annahme passt aber gerade hier am allerwenigsten, weil die Judenchristen wohl an eine zukünftige Welt glaubten. Eher ist hier an die Sadducäer oder Samaritaner zu denken. Vgl. auch I. Elbogen, „Geschichte des Achtzehngebets" (Breslau 1903) S. 34, Anm. 4, wo der Nachweis geführt wird, dass unter מינים (in Jer. Berach. 5, 4, p. 9c) „Häretiker verschiedener Art" verstanden wurden.

Unübersetzt blieben: 2, 13 ומשמיע לאזניו; 3, 8 Ende על הכום; 6, 1 Ende והלכה כדברי בית הלל. Als Versehen, bezw. Druckfehler sind zu merken: 2, 11, deutscher Text S. 7, Z. 14, lies: befreit statt verpflichtet; 3, 10, S. 12, Z. 16, ist in dem Satze „so lässt man ihn nicht wiederholen, das „nicht" zu streichen; das. § 20, S. 13, Z. 7 v. u., lies: steht und betet; 4, 6 Ende, S. 16, Z. 3, lies: der da geschaffen hat; 7, 22, S. 32, Z. 5, lies: Malchutho statt Adonaj.

Trotz der ihr anhaftenden Schwächen hat die vorl. Uebersetzung ihren Zweck nicht verfehlt, und der Fleiss wie der gute Wille des Uebersetzers verdienen lobende Anerkennung. Auch sind wir mit ihm einig in dem Wunsche, dass der Tosefta von den Fachgelehrten etwas mehr Beachtung und Wertschätzung zu theil werden möge, als dies bisher der Fall war.

Breslau. Dr. Moses Fried.

Dr. Schlessinger, Gustav. Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry nach der Ausgabe des Vereines „Mekize Nirdamim". Frankf. a. M, J. Kauffmann, 1899. 104 SS., 8.

Das Machsor Vitry ist niemals in solchen Allgemeingebrauch gekommen wie die Commentare Raschis. Die französischen Glossen im M. V. sind daher von den Fehlern und Verstümmelungen, durch welche unkundige Abschreiber und Setzer die Laazim Raschis vielfach entstellt haben, zum grossen Teil verschont geblieben. Dieser Umstand erleichtert wesentlich die Erklärung der Glossen und liefert ein brauchbares Material sowohl dem Gelehrten, der sich mit der jüdischen Litteratur um ihrer selbst willen beschäftigt, als auch dem Romanisten, der aus ihr den Wortschatz des Altfranzösischen zu bereichern sucht. Die Einleitung (S. 7—22) der vorliegenden Dissertation gibt uns eine Uebersicht über die bisherigen Leistungen in der Erforschung der fremdsprachlichen Elemente, denen wir in den Werken jüdischer Gelehrten des Mittelalters begegnen. Von S. 27—81 folgen Ableitung und Erklärung der 178 altfranzösischen Wörter des M. V. In der Wiedergabe der sich anschliessenden 30 Städte- und Ländernamen ist Verf. Gross, G. J. gefolgt. Verf. ist bei seiner Arbeit methodisch und gewissenhaft zu Werke gegangen; neben vielem Bekannten bringt er auch manche neue Etymologie. Indessen fehlt es auch nicht an verbesserungsbedürftigen Stellen. Zu diesen gehört gleich das erste Wort: טריש M. V. 37, 32 u. 38, 36, Verf. sieht darin tragiée (gr. τραγήματα, neufranz. dragée) Zuckerwerk. Bonbons. Näher scheint mir trissar, zerreiben (Participalverbum von terere, tritus [tritiare]) zu liegen, mit dem das spanische triza, Krüm-

chen zusammenhängt. טריוש wird im M. V. zusammen mit ורמשיולש als Beispiel von מעשה קדירה שד מיני מזונות angeführt (also nicht Bonbons). Vermesiel, nfr. vermicelle ist bekanntlich Teig, der in Streifen zerschnitten wird (Nudeln), טריוש wahrscheinlich Teig, der zerrieben wurde (vgl. Diez, Etym. Wörterb. 3. Aufl. II. 445). In Glosse 9 citirt Verf. eine von Immanuel Löw in R. É. J. XXVII p. 248 unerklärt gelassene Gl., für die auch Verf. keine Deutung weiss. Die Gl. lautet: נוקאטו *Nokato? = אנוזים מטוגנים בדבש und stammt aus Tanja 40b. Zweifellos haben wir es hier mit dem nfr. nougat zu thun, nach Littré 3, 753 = gâteau d'amandes ou de noix au caramel. Etym. nogat, nogado d'une forme fictive nucatum, préparation à la noix, qui vient de nux, noix. Gl. 177 פוּרי lässt Verf. auch unbeantwortet. Der Zusammenhang lautet (M. V. 787, 27): והא דאמרינן מנעל התפור בפשתן אין חולצין בו היינו מנעל פּוּרי כעין בושט שלנו (botte). Ich halte es für gesichert, dass פּוּרי = fourré „gefüttert" ist altfr. fouerre, ital. fodero Unterfutter (vgl. Diez I, 183).

Verfehlt ist die Erkl. von Gl. 86: „קונטצא M. V. 333, 9. Uebers. v. גנימום oder עיניין (?) Vielleicht ist קונפצא = afr. *conface, zsgs. aus con + face (aus lat. cum + facia für facies) Gesicht, Gesichtszüge?" Ein Wort conface existirt nicht, die Emendation ist unnötig, und es handelt sich nicht um „Gesichtszüge". גנימום wird M. V. a. a. O. als לשון פרסי bezeichnet, ist indess ein griechisches Wort. Krauss (Griech. u. lat. Lehnw. II, 603) liest גנומם und identificirt es mit dem acc. pl. v. γνώμη („לשון פרסי ist viell. wegen d. Censur für רומי gesetzt"). Aus dem Zusammenhang M. V. 342, 23 (גנימום דידיה כסב בר שבעין שנין) geht hervor, dass גנימום = γνώμη „Verstand" ist. Mit dieser Bedeutung des griech. Wortes stimmt die altfranz. Uebersetzung überein. קונטצא ist gleich cointance von afr. cointe kündig (von cognitus) vgl. Diez I, 137 cf. accointance. Zu Gl. 19 ist zu bemerken, dass nicht nur im Hebräischen und Romanischen, sondern auch im Griech., Syr. und Arabischen mit dem Begriff der Narde der des Aehrenförmigen verbunden wird, vgl. נרדאסטכוס Bacher, Ein hebr.-pers. Wörterb. S. 83 u. Anm. 4.

Trotz dieser einzelnen Mängel ist die fleissige Arbeit als ein schätzenswerter Beitrag zu der nicht allzu reichen Litteratur dieses Gebietes zu betrachten.

Breslau. Dr. Ludwig Levy.

Theodor, J., Bereschit rabba mit kritischem Apparate und Commentare. Lieferung I. Berlin, 1903, 8. Selbstverlag. Bojanowo. Etwa 8 Lieferungen, 3 Mark pro Lieferung.

Unter den Midraschwerken der Amoräerzeit nimmt der Bereschit rabba vermöge seines Alters und seiner Reichhaltigkeit unstreitig den ersten Rang ein. Er bildet gleichsam eine Ergänzung zu den tannaitischen Midraschim der andern vier Bücher des Pentateuchs. Die vielen Ausgaben, in denen er vorliegt, zeugen von seiner Popularität, die aber seinem Texte nicht förderlich war, denn er ist von Ausgabe zu Ausgabe nicht correcter geworden und eine kritische Säuberung des Textes ist ein altes Desiderat der Wissenschaft. Dr. Theodor, dem die Midraschforschung so schöne Beiträge verdankt und der seinen Fleiss seit einer Reihe von Jahren dem Bereschit rabba zuwendet, legt als Resultat

seiner Forschungen die erste Lieferung einer kritischen Ausgabe des genannten Werkes vor.

Der kritische Apparat ist sehr reich. Der Herausgeber hat nicht weniger als acht Handschriften durchforscht, ferner die editio princeps nebst anderen wichtigen Drucken, Citate in alten Werken und sonstige Hilfsmittel zu Rathe gezogen. Zur Grundlage dient ihm der schon von Luzzatto hochbewerthete Codex Add. 27169 des British Museums, von dem Abweichungen „nur nach sorgfältigster Prüfung und immer auf Grund gut bezeugter Laa in den Text aufgenommen und daselbst oder in den Varianten als Aenderungen gekennzeichnet sind. Der Stellennachweis erstrebt möglichste Vollständigkeit in Angabe der Quellen, Parallelstellen, Entlehnungen in späteren Midraschim und der Excerpte in beiden Jalkut-Sammlungen".

Das Verfahren des Herausgebers ist in allen Punkten zu billigen. Seine auch äusserlich schön ausgestattete Ausgabe orientiert bequem und rasch über Textbestand und Quellen. Ganz besonderes Lob verdient der Commentar מנחת יהודה. Er ist einfach und klar, und versagt nur in den seltensten Fällen; er bietet bei aller Knappheit alle nöthigen Wort- und Sacherklärungen, sowie Litteraturnachweise zum Weiterforschen. Beim Nachschlagen ist indess die Auffindung der Interpretation in Folge des gleichmässigen Druckes erschwert, was durch Hervorheben des Anfangswortes oder der Zeilenzahl im Commentar leicht zu vermeiden wäre.

Theodors Text liest sich glatt, und ich habe nur einige Bemerkungen zu machen. Im 1. Absatz (p. 2, Z. 1) fügt Th. ד"א in den Text ein, was schon deshalb bedenklich ist, weil es sich nirgends findet. Die Stelle wird durch dies ד"א sogar unverständlich, denn die Pethicha stünde dann mit dem Textwort nicht in Zusammenhang. Ich glaube, dass אמון אומן התורה וכו' ebenfalls R. Oschaja angehört und er erwähnt אמון אומן nur deshalb nicht im Eingange, weil dies die einfache Worterklärung ist. Wenn man אמון רבתה, das durch die Einführung אית דא' als Zuthat gekennzeichnet wird, und den entsprechenden Beleg S. 1, Z. 5 bei Seite schiebt, verbleibt rein die Deutung des R. Oschaja.

S. 10, Z. 3: Die Kinder sagten: בואו ונעסוק בצומים, אמרו מה טעם צ (בסומים wurde wie ם ausgesprochen), also auf die Endbuchstaben vorliegt, wie ich כת' מם מם נון נון וכו'. Es ist klar, dass hier eine Anspielung auf in „Zur Einleitung" 100—105 nachzuweisen versucht habe. Zu den Belegen, für צ = ם, die l. c. 104 n. 1 gegeben wurden, füge ich noch hinzu: Baba Bathra 116b מציקין — מסיקין; Neubauer, The book of Tobith 22, Z. 7: ומלעינים בה ואומרים לה לא יש ראוי לקרא לך שרה אלא צרה. Da nur ein späterer Amora מנצפ"ך mit מה שהתקינו הצופים erklärt, halte ich die Erklärung von ונעסוק בצומים als אותיות שהתקינו הצופים für falsch: es muss erklärt werden: באותיות סופיות.

S. 31, Z. 7 (Comm.) לי צוו lies לשון צווי. Die Deutungen von שמים erinnern an die Etymologien der Onomastica. Die Deutung: שמים שהבריות משתוממים עליהם שלמה הן שלאש הן שלמים הן beruht vielleicht auch auf der Aussprache von שמים = schamajim, was auf שלמים = schammajim hinzielt.

S. 62 (VIII, 9). Die מינים, die R. Simlai fragen: wie viel Götter (אלוהות = Götzen) haben die Welt erschaffen? sind nicht Judenchristen, sondern Gnostiker, die der Anschauung huldigten, dass der oberste

Gott fern von der materiellen Welt thront, und dass unsere materielle Welt vermittelst mehrerer Emanationen von dem Demiurgen erschaffen wurde. In der zweiten Frage, was bedeute בראשית ברא אלהים? ist ebenfalls eine gnostische Lehre angedeutet: die Ἀρχή erschuf Gott. Aus diesem Grunde haben die griechischen Uebersetzer — nach der sagenhaften Angabe des Talmud Megilla 9a — die ersten Worte der Tora in אלהים ברא בראשית geändert. Gegen die Anschauung der Gnostiker ist auch die Aenderung זכר ונקוביו בראם gerichtet (S. 64, VIII, 11). Die Gnostiker meinten nämlich, zur Vollkommenheit des Menschen gehöre, dass er Mannweib sei, was sich auch bei manchen Haggadisten findet. Ein Hinweis auf den Gnosticismus wäre am Platze gewesen.

Seite 75 (X 3): כאיצד (= כיצד). Th. citirt auch die Form כאי und verweist auf Seder Elijahu Rabba, ed. Friedmann. Oft finden sich die Formen כאי זה צד, כיצד etc. in der Tosifta, ed. Zuckerm. Vgl. auch Bacher, Aelteste Terminologie 77, wo aus Sifra zu 6, 8 (30 c. unt. Weiss) hinzuzufügen ist: באיזה צד.

Theodor's Werk, die reife Frucht langjähriger eindringender Studien, verdient allseitige Förderung und wir hoffen, dass es ebensoviele Abnehmer als Bewunderer finden wird.

Budapest. Ludwig Blau.

ספר לקט מדרשים. בו נלקטו ונאספו מדרשים קטנים מכתבי יד ישנים ודפוסים שונים . . . . ועליהם הערות ובאורים וציונים עם פתח דבר בראשם מאתי שלמה אהרן ווערטהיימער וכו' Jerusalem 1903. 15 SS. u. 23 Bll. in 8.

Die Verdienste Wertheimers, als Editors alter handschriftlicher Schätze, habe ich bereits in dieser Monatsschrift (Jahrg. 1900, p. 144) zu würdigen gesucht. Die vorliegende, neueste Publication aber ist von geringem Wert, da sie sehr wenig neues Material bietet. Das Heftchen enthält folgende 7 Nummern: 1. Bruchstücke eines Midrasch (od. Borajtha) über den jüdischen Kalender, vom Herausgeber als מדרש סוד העבור überschrieben (Bl. 1a—2). Möglicherweise sind es Fragmente der im Machsor Vitry citirten Borajtha (השלמה p. 7: ותניא נמי בברייתא חדשה (של חמה ליתקים לי ימים ו' שעות תקים חלקים וכו'), wie W. behauptet, aber auch diese ist ein späteres Product und daher für die Geschichte des Kalenders ohne Bedeutung. 2. Bruchstück eines Midrasch zum Buche Ester (Bl. 2b—4a). 3. Fragmente eines מדרש איוב, aus Druckwerken gesammelt (Bl. 4a—8b). Dass ein Midrasch zu Hiob existirt hat, wird wohl nicht mehr zu bezweifeln sein, und W. stellt hier zusammen nicht nur solche Stellen, die ausdrücklich als diesem Midrasch entnommen bezeichnet sind (s. Vorrede, p. 5), sondern auch solche, die wahrscheinlich aus ihm stammen, wie z. B. verschiedene Midraschim im מעין גנים des Samuel b. Nissim ed. Buber, deren Ursprung unbekannt ist, u. s. w. Neu sind bei W. Citate aus dem Hiob-Comm. des Isaak b. Salomo ha-Cohen (ed. Const. 1545), die mit מדרש oder מדרש אחד eingeleitet[1]) und

[1]) Das von W. benutzte Exemplar dieses Hiob-Comm.'s war ein schlecht erhaltenes, und daher war er gezwungen manche fehlende Worte nach Zusammenhange auszufüllen. Ich gebe nun die richtigen Lesarten so wie sie die Ausgabe hat: Zu 2, 1 anst. שבא נזר דינו l. שנחתם בי ד'; zu [illegible] anst. שהרי נאמר l. כי כן נאמר, anst. שהיא אמרה l. ולמה אמרה, anst. לקבל היסורים l. וקבל את הצער. — Nebenbei sei bemerkt, dass ein Herr Wiernikowski in der Vorrede zu seiner Dissertation „Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch", Teil I (Breslau

ebenfalls in unseren Midraschim nicht aufzufinden sind. Vielleicht sind noch zwei Stellen hinzuzufügen, die nach meiner Vermuthung ebenfalls diesem Midrasch angehören, und zwar eine bei Ibn Esra zu Hi. 40, 15 (ויא כי טעם עמך שהבהמות נולדו ביום אחד עם אדם הראשון, וזה דרך דרש; s. Z. f. H. B. VI, 47) und eine im Jalkut Machiri z. Ps. 89 nr. 25 (s. R. E. J. 40, 283). 4. Bruchstücke eines Midrasch, dessen Inhalt sich nicht bestimmen lässt (Bl. 9). 5. Das Büchlein Zerubabel, nach ed. Wilna 1819, nebst 2 Fragmenten aus Handschriften (Bl. 9b—13b). Das zweite Fragment gehört aber nicht dem Zerubabel, wie W. annimmt, sondern irgend einer anderen Apokalypse. Die Ausgabe Jellinek's (Bet ha-Midrasch II, 54—57) blieb W. unbekannt. 6. Die Rolle des Antiochus (מגלת אנטיוכוס), aramäisch nebst arabischer Uebersetzung, aus einer jemenischen Handschrift edirt (Bl. 13b—18a). W. wusste nun nicht, dass diese Uebersetzung längst von Hirschfeld (Arabic Chrestomathy, p 1—6) edirt wurde, und dass neulich Abrahams ein Fragment daraus veröffentlicht hat (Kaufmann-Gedenkbuch, p. 119—120, s. mein תהלה לדוד, Warschau 1902, p. 6—7). Die neueste Edition enthält zu dem auch noch viele Druck- und sonstige Fehler. Dass aber der arab. Uebersetzer, entgegen den Behauptungen W.'s, nicht Saadja Gaon war, braucht nicht erst widerlegt zu werden. 7. Der R. Akiba zugeschriebene Midrasch über die זיינין und über die grossen und kleinen Buchstaben, nach den bisherigen Ausgaben von neuem edirt (Bl. 18a—23b). Dr. Samuel Poznański.

Entgegnung.

Herr Dr. M. Eschelbacher widmet meinem Buche „Entwerung und Eigentum im deutschen Fahrnisrecht" in Heft 3/4 dieser Zeitschrift eine eingehende Besprechung, die ich mit Dank begrüssen würde, wenn nicht seine Auffassung des Ergebnisses meiner Forschungen zu argen Irrthümern über das, was ich wirklich behauptet habe, Anlass geben könnte. Herr E. wendet sich hauptsächlich gegen den dritten Abschnitt meines Buches, den ich „Das jüdische Hehlerrecht" betitelt habe. Ich bezeichne damit die Rechtsnormen jüdischer Herkunft, kraft deren dem Hehler die Möglichkeit gegeben ist, Rechte an gestohlenen Sachen zu erwerben. Herr E. stellt die Sache nun so dar, als bezeichnete ich als Hehlerrecht nicht diese vereinzelten Bestimmungen, sondern das gesamte Recht der Juden. Er wirft mir vor, „ich schriebe ohne weiteres, das jüdische Recht sei ein Hehlerrecht". Diese irrthümliche Auffassung führt ihn zu der schweren Beschuldigung: „„Es scheint, als sei Meyer die Vorstellung vom Hehlerrecht ganz bei Beginn seiner Arbeit aufgetaucht. Später scheint er dann nicht mehr gefragt zu haben: „Wie waren denn die Dinge?" sondern „Wie mussten sie sein, wenn das jüdische Recht als Hehlerrecht erscheinen sollte?" Mit derselben Berechtigung könnte man einem Autor, der über römisches Sklavenrecht schriebe, vorwerfen, er stelle das römische Recht dar als ein Recht für Sklaven, ein sklavisches Recht; diese böse Tendenz zeige sich darin, dass der Verfasser im ganzen römischen Recht sich überall die Frage vorlege, welche Bedeutung der einzelne Rechtssatz für Sklaven habe; alles andere lasse er unberücksichtigt. Ich habe aus dem jüdischen Recht, das ich in seiner Gesamtheit für eins der grossartigsten Rechtsgebilde halte, die Menschengeist erdacht hat, die Rechtssätze herausgegriffen, die den Erwerber gestohlener Sachen begünstigen; und

1902) ebenfalls eine Sammlung aller vorhandenen Reste aus dem Midrasch zu Hiob, u. d. T. לקוטים ממדרש איוב, in Aussicht stellt.

musste das thun, weil ich den Einfluss gerade dieser Rechtsnormen auf das germanische Recht zeigen wollte und nach dem Plane meiner deutsch-rechtlichen Arbeit zeigen musste. Ich habe mich also nicht durch das Schlagwort „Hehlerrecht" auf einen falschen Weg führen lassen, sondern mein Weg war mir vorgezeichnet.

Ich habe aber dieses angebliche Schlagwort gar nicht geprägt, wie E. meint. Ich habe es aus dem Munde eines angesehenen jüdischen Gelehrten, des Herrn Dr. M. Brann, des Herausgebers dieser Zeitschrift, in eben der Bedeutung gehört, in der ich es brauche, als juristischen terminus für die Rechtssätze, die Hehlern zu Gute kommen können. Ich habe die Bezeichnung übernommen, weil sie mir richtig und treffend erschien, und zwar erst, als ich den Begriff genau kannte, den ich damit verbunden habe. Dass dieser terminus aber richtig ist, kann Herr E. selbst nicht bestreiten. Er widerlegt nicht einen einzigen der von mir beigebrachten Quellenbelege. Meine Darstellung der Entwicklung jener Rechtssätze ist also zutreffend. Herr E. findet sie unvollständig. Ich hätte zeigen sollen, wie jene Sätze entstanden seien als eine notwendige Folge des jüdischen Beweisrechts. Herr E. vergisst, dass ich nicht Talmudist bin, nicht jüdischer Rechtshistoriker. Mir genügte es, die Existenz jener Sätze zu erweisen, weil meine Aufgabe nur die Darstellung des in Deutschland geltend gewesenen Rechts war, und das talmudische Recht mich nur als dessen Quelle, nicht an sich, interessierte.

Herr E. wirft mir ferner vor, ich habe die Stellen des Schulchan Aruch übergangen, in denen das Hehlen ausdrücklich verboten wird. Ja, was gingen die mich an? Es ist ja eben nur Herr E., der mir unterschiebt, ich behauptete, das jüdische Recht sei ein Hehlerrecht, ich drückte mit dieser Bezeichnung „implicite aus, dass das jüdische Recht das Hehlen erlaubt habe". Das habe ich nie gethan, und das muss ich feststellen. Selbstverständlich verbot das jüdische Recht die Hehlerei, wie jedes andere Recht; das hindert aber nicht, dass es privatrechtlich den Erwerber gestohlener Sachen besser stellte, als andere Rechte. Dennoch habe ich für diese Rechtsnormen, soweit sie dem Talmud und dem Schulchan Aruch angehören, noch nicht einmal den Ausdruck „Hehlerrecht" gebraucht, sondern ich habe besonders hervorgehoben, dass die Entwicklung zum Hehlerrecht erst in jenen Normen des nachtalmudischen, im deutschen Mittelalter geltenden Rechtes vollendet ist, die dem Erwerber den Lösungsausspruch stets, auch bei Erwerb von einem notorischen Diebe, gewähren. Um so unverständlicher ist der Irrthum des Referenten, dass ich das talmudische Recht als solches als Hehlerrecht bezeichnet habe.

Herr E. geht aber in seinem Missverstehen meiner Ansicht noch weiter, er sagt, „es scheine meine Meinung zu sein dass nicht nur im Rechte der Juden der Hehlergeist lebte, sondern dass sie auch sonst Betrug und Hehlerei für harmlos und erlaubt hielten", und an anderer Stelle: „Falsch aber ist es, wenn Meyer annimmt, die jüdische Religion habe das Hehlen erlaubt". Das wäre allerdings ungeheuerlich, wenn ich das behauptet hätte! Ich stelle fest, dass nichts derartiges in meinem Buche steht.

Breslau, den 1. Juli 1903.

Dr. Herbert Meyer
Privatdozent für deutsches Recht a. d. U.

Nachwort.

Auf S. 246 seines Werkes sagt Herr Dr. Meyer: „Die jüdischen Autoritäten selbst hielten es jetzt (als von allen Seiten Angriffe gegen die Judenprivilegien sich erhoben) für nützlich, ihre Landsleute zu vermahnen, vom Hehlergewerbe zu lassen". Zweierlei schienen diese Worte zu besagen. Einmal, dass die Rabbinen das bisher nicht gethan hätten, und das ist unrichtig. Zweitens aber, dass ihnen den Vertretern der jüdischen Religion, die Unterdrückung der Hehlerei nicht etwa selbstverständliche Pflicht gewesen sei, sondern dass sie das Unwesen geduldet oder bekämpft hätten, je nachdem ihnen das eine oder das andere nützlich erschien. Es schien demnach in der That Herrn Meyers Meinung zu sein, „dass die Juden Betrug und Hehlerei für harmlos und erlaubt hielten, und dass die jüdische Religion das Hehlen erlaube". Gern entnehme ich jedoch der obenstehenden „Entgegnung", dass dem Verfasser diese Auffassung fern liegt. Um so mehr muss ich es aber bedauern, dass er durch die nicht ganz geschickte Ausdrucksform, die er gewählt hat, seinen Lesern ein Missverständnis seiner wahren Meinung so sehr erleichtert hat.

Herr Dr. Meyer beklagt sich ferner über den ihm gemachten Vorwurf, er bezeichne das jüdische Recht als ein Hehlerrecht. Veranlassung zu diesem Urtheil war jedoch nicht, wie er in seiner Entgegnung annimmt, dass er aus dem jüdischen Recht nur die auf die Hehlerei bezüglichen Stellen ausgesucht hat — ein solcher Tadel wäre sinnlos — auch sollte nicht gesagt werden, dass bei ihm das gesammte jüdische Recht, also auch das Eherecht, das Erbrecht etc. in diesem Lichte erscheine, es sollte nur ausgedrückt werden, dass die einschlägigen Bestimmungen des jüdischen Sachenrechts in Meyer'schen Darstellung Eindruck von Rechtssätzen machen, die zum Schutz von Hehlern bestimmt und vom Hehlergeist durchtränkt sind. Ich freue mich über die Erklärung des Herrn Dr. Meyer, dass er nicht dieser Meinung ist, muss aber leider sagen, dass er auch hier das Missverständnis für seine Leser fast unvermeidlich gemacht hat. Dazu verführt zunächst der häufig sich findende Ausdruck „jüdisches Hehlerrecht" der unschwer als eine ungerechte und schlechte Charakteristik des jüdischen Rechts verstanden werden kann. Auf jeden Fall ist er, wenn auch ohne böse Absicht des Herrn Dr. Meyer, so zweideutig, dass es sich empfehlen würde, ihn durch einen anderen zu ersetzen. Ferner fehlt der Nachweis, wie die behandelten Sätze mit dem talmudischen Beweisrecht zusammenhängen ohne den, wie in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift sich zeigte, die fraglichen Bestimmungen unverständlich bleiben, und es fehlt ferner die Darstellung der Rechtsgestaltung im Schulchan Aruch, ohne die das von Herrn Dr. Meyer gezeichnete Bild schief und einseitig wird. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass Herr Dr. Meyer bei nochmaliger Prüfung der Sache sich gleichfalls von der Nothwendigkeit überzeugen wird, auch diese beiden Punkte zu behandeln. Ich hoffe, dass es ihm in der zweiten Auflage, die ich seinem Werke wünsche, möglich sein wird, das in der ersten Versäumte nachzuholen.

Berlin, 10. August 1903. Dr. Max Eschelbacher.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Fortsetzung).

Neh. c. 9—10.

Ueber die Capitel Neh. 9—10 und ihren Ursprung gehen die Ansichten weit auseinander. Die meisten neueren Exegeten sehen sie als zu den Memoiren Esras (Esra c. 7—10) gehörig an und meinen daher, der Inhalt von Neh. c. 9 sei mit dem von Esra c. 10 zu identificieren. Andere wiederum zählen diese Capitel zu den Memoiren Nehemias. Sie seien aber vom Chronisten überarbeitet und arg verstümmelt worden. Cap. 9 fehle der Anfang und das Ende. Cap. 10 fehle der Anfang. Es sei überhaupt kein Zusammenhang zwischen Neh. c. 9. u. 10 herzustellen möglich. Ferner weiss man nicht, zu welchem Zweck das Volk versammelt worden ist. Ebenso wenig wird näher mitgetheilt, was die Absonderung von den Fremden zu bedeuten habe. Man erfährt nicht, wer die Leser sind, und ob die Leser oder die Hörer das Sündenbekenntniss ablegen, u. dgl. m.

Darauf ist einfach folgendes zu erwiedern.

Eine gründliche Untersuchung, die nicht von vornherein in jedem Worte eine chronistische Fälschung finden zu müssen glaubt, findet von der Unmenge der Widersprüche und Unmöglichkeiten, die sämmtliche Exegeten hier nachweisen wollen, in Wirklichkeit keine Spur. Der Gang der Handlung in Neh. c. 8—10 ist so klar und regelrecht, wie wir ihn uns besser gar nicht denken können.

Am 1. Tischri wurde dem Volke aus dem Gesetzbuche vorgelesen. (8, 2—9). Das Volk war davon sehr ergriffen, brach in Thränen aus und wurde mit Rücksicht auf die Weihe des Tages zur Beruhigung ermahnt (8, 9—11). Es beruhigte sich und beging die Tischri- und die Succothfeier in Freuden. (8, 12—18). Dass nun Esra und Neh. weder in dem Schluchzen des Volkes noch in den mit Beruhigung eingenommenen Festmahlzeiten den eigentlichen Zweck der von ihnen veranstalteten Versammlung erblickt haben, wird jeder zugeben. Das eigentliche Ziel, welches ihnen vorschwebte, war die Bundesschliessung, von der in Neh. c. 10

berichtet wird. Dieser allerwichtigste Act verlangte nicht nur die Gegenwart des gesamten Volkes, sondern auch eine besonders ernste Stimmung desselben bei diesem Anlass. Daher war selbstverständlich ein Festtag zu einem solchen Unternehmen nicht geeignet. Es musste dieser Act auf die Zeit nach dem Schlussfest, welches bis zum 23. Tischri dauert (8, 18), verschoben werden. Am 24. Tischri, also unmittelbar nach diesem Feste, ging man daran diesen, wichtigen Plan zur Durchführung zu bringen (9, 1). Das Volk versammelte sich mit reuigem und gebrochenem Herzen (9, 1). Diejenigen, die in Gemeinschaft mit Heiden einen heidnischen Lebenswandel führten, sonderten sich jetzt von diesen ab (9, 2). In den ersten 3 Stunden des Tages wurde aus der Thora vorgelesen, und in den nächsten 3 Stunden legten sie ein Sündenbekenntniss ab (9, 3). Hernach traten Leviten auf und verrichteten ein sehr ergreifendes Gebet (9, 4), worauf man dann an die eigentliche Bundesschliessung ging (9, 5—10, 4). Diese Bundesschliessung wurde dadurch vollführt, dass einige Leviten dem Volke die schriftlich fixierte Urkunde, die aus einer ergreifenden Einleitung (9, 5—10, 1), den Unterschriften sämtlicher Volksrepräsentanten (10, 2—29) und den Verpflichtungen auf das Gesetz (10, 30—40) bestand, laut und deutlich vorlasen (9, 5).

Der Uebergang dieser Einleitung (9, 5—10, 1) zum eigentlichen Bündniss ist daher ein sehr gerader und einfacher. Nachdem in dieser Einleitung in sehr passender Weise ein zusammenfassender Ueberblick über die ganze Vergangenheit gegeben ist (9, 6—33), schliesst derselbe mit der Erklärung: Unsere Könige, Fürsten, Priester und Vorfahren haben deine Gebote nicht befolgt. „Trotz des vielen Guten welches du ihnen gabest, liessen sie nicht ab von ihren bösen Handlungen. Nun sind wir heute Knechte in dem Lande, welches du unseren Vätern zum Genusse seines Ertrages gegeben hast. Der Ertrag dieses Landes gehört den Königen, die du über uns unserer Sünden wegen gesetzt hast, die über uns und über unser Vermögen willkürlich verfügen und wir befinden uns in grosser Noth (9, 34—37). Trotz all dem aber וּבְכָל זֹאת" (10, 1.) schliessen wir ein Bündniss, und dies unterschreiben und besiegeln unsere Fürsten, Leviten und Priester und eine grosse Anzahl von Vornehmen des Volkes (10, 1—28). Der Rest des Volkes, der Priester, der Leviten und der Thorwächter sowie die

Sänger, die Nethinim und alle, die sich abgesondert haben von den Völkern der Länder zum Gesetze Gottes, schliessen sich hiermit ihren vornehmen Brüdern (nämlich denen, die schon oben unterschrieben haben) an und verpflichten sich unter feierlichem Eide, im Gesetz Gottes zu wandeln usw." (10, 29—40).

Wir sehen, wie durch diese blosse Wiedergabe des vorliegenden Textes die gewaltigen Staubwolken, welche die neuere Exegese hier aufgewirbelt hat, in einem Nu verschwinden. Die eigentlichen Momente, welche die Exegeten hinderten, den Gedankengang in dieser einfachen Weise aufzufassen, sind darin zu finden, dass ein Exeget immer dem andern in der hergebrachten Annahme folgt, dass 1. die Bundesschliessungsurkunde erst in Cap. 10 beginnt, und dass 2. das Gebet (9, 6—37) ein selbständiges sei. Dazu kommt, dass sie der sehr häufigen Construction ובכל זאת = „bei alledem" (10, 1) alle möglichen Uebersetzungen gaben, nur nicht die naheliegendste wie z. B. Jesaja 5, 25 u. dgl. Dass bei einer solchen Auffassung die Cap. 9—10 ohne Anfang und Ende da stehen, liegt auf der Hand[1]).

Dass der Verfasser in Neh. 9, 3 die Leviten mit den Vorlesenden gemeint hat, ist selbstverständlich. Im Hinblick auf Neh. c. 8 braucht dies nicht nochmals hervorgehoben zu werden. Zugegeben auch, dass dieser Satz etwas deutlicher sein könnte, muss er etwa deshalb ein chronistischer Zusatz sein? Finden sich solche unregelmässige Constructionen nicht auch in tausend anderen Documenten, deren Originalität aus solchen Gründen anzugreifen niemandem so leicht einfallen wird?

Ich habe mich nun noch im Besondern mit Bertholets und Kosters Ansicht über die Beziehungen zwischen Cap. 9 und 10 im Zusammenhang mit Cap. 13 zu äussern.

Die scheinbare Zusammenhangslosigkeit von Neh. c. 9 u. 10 hat ausser den vielen Vermuthungen seitens der Exe-

[1]) Dass der Uebergang von 9, 37 zu 10, 1 schon in den ältesten Zeiten so verstanden worden ist, beweist das sehr alte Synagogenlied (für Montag und Donnerstag), dem der Inhalt unserer Nehemia-Stelle zu Grunde gelegt ist, und in dessen einzelnen Strofen die Nothlage geschildert wird, worauf stets der Refrain (10, 1) mit den Worten folgt: ובכל זאת שמך לא שכחנו „Und trotz all des Elends vergessen wir deinen Namen nicht".

geten noch zu einer ganz sonderbaren Hypothese Anlass gegeben. Kosters (Wiederherstellung 68—71) und, ihm folgend, Bertholet (Marti 75 ff), aber mit theilweise anderer Motivierung, haben die Behauptung aufgestellt: Neh. c. 10 stehe mit Neh. c. 9 überhaupt in keiner Verbindung, und während Neh. c. 9 den Esra-Memoiren angehöre, sei Neh. c. 10 gleich Neh. c. 1—7 und c. 13 als zu den Memoiren Nehemias gehörig anzusehen, u. z. gehört Neh. c. 10 der chronologischen Reihenfolge nach erst in die Zeit nach der zweiten Rückkehr Neh. aus Persien (13, 6), d. h. in die Zeit nach den im Cap. 13 geschilderten Ereignissen. Prüfen wir zunächst die Beweise, die Bertholet für die Nichtzusammengehörigkeit von Cap. 9 u. 10 beibringt.

1. Rein formell, meint er, dürfte zunächst auffallen, dass in der Erzählung Cap. 10 plötzlich die 1. Person Plur. eintritt, während 8, 1—9. 5 durchweg die dritte gebraucht war. Das Gebet (9, 6—37), das einer spricht, der sich mit der Gesamtheit solidarisch verbunden weiss, kann hier natürlich nicht mit in Betracht kommen (Bertholet 76). Aber der Personenwechsel ist nichts weniger als auffallend. Denn in Neh. 8, 1—9, 5 haben wir bekanntlich eine geschichtliche Erzählung vor uns und eine solche wird, wofern sie nicht aus Memoiren herstammt, stets in dritter Person erzählt. Dass aber Neh. c. 8—10 weder den Esra- noch den Nehemia-Memoiren angehören, haben wir im 1. Cap. über die Composition der Bücher (oben S. 1—20) bereits überzeugend nachgewiesen. Neh. 10 hingegen ist eine wörtliche Abschrift aus einer Verpflichtungsurkunde, in der das gesamte Volk eine Anzahl Verpflichtungen auf sich nimmt. Eine solche Urkunde muss selbstverständlich in der ersten Person Plur, geschrieben sein. Auch in Neh. 9, 32—37 ist 1. Person Plur. angewendet, und zwar nicht nur aus dem Grunde, den Bertholet anführt, weil nämlich Einer für Viele spricht, sondern vielmehr darum, weil auch Neh. 9, 6—37 zu der erwähnten Urkunde gehört und die Einleitung zu derselben bildet.

2. An der Spitze derer, die unterschreiben, bemerkt Bertholet weiter, steht Neh. Neh. aber hatte, wie wir aus Cap. 8 schliessen mussten, bei der Gesetzesveröffentlichung nicht die mindeste Rolle gespielt, ja er hat sich damals wahrscheinlich nicht einmal in Jerusalem befunden. Die Un-

terschrift Esras dagegen, der doch die Seele der Cap. 8 berichteten Ereignisse war, suchen wir in Cap. 10 vergebens.

Dem gegenüber müssen wir darauf hinweisen, das wir oben bereits (S. 200) gesehen, dass die auf den griechischen Esdra begründete Vermuthung Bertholets von dem Fehlen des Namens Neh. in Neh. 8, 9 eine ganz haltlose ist. Die Thatsache, dass die Septuaginta hier Nehemia wohl hat, ja dass sie sogar den Eigennamen ohne den Beinamen Hatiršata nennt, wodurch die etwaige Annahme, die Septuaginta hätte den Eigennamen Neh. diesem vorgefundenen Beinamen zugefügt, von vornherein hinfällig wird, lässt den Schluss Bertholets absolut nicht aufkommen. Wenn Bertholet ferner aus dem griechischen Esdra 5, 40 zu beweisen sucht, dass derselbe den Hatiršata als einen Eigennamen angesehen habe, so weiss man nicht, was dieser Irrthum des griechischen Esdras für unsere Recension beweisen soll. Umgekehrt muss vielmehr der Schluss gezogen werden: Hätte der griechische Esdra diese Bezeichnung nur als einen Beinamen angesehen, so hätte er sicherlich den Eigennamen nicht übersehen. Wenn aber die Septuaginta den Eigennamen Neh. ohne diesen Beinamen hat, so kann der Eigennamen durchaus nicht irrthümlicher Weise hineingekommen sein.

Was nun das allerdings auffällige Fehlen Esras unter den Unterschriebenen in Neh. 10 anbetrifft, so sind hier folgende Momente in Erwägung zu ziehen. Es gilt seit Bertheau-Ryssel als eine ausgemachte Thatsache für sämtliche Exegeten, dass die hier (Neh. 10, 2—9) aufgezählten Namen, im Gegensatz zu Neh. 12, 1—8 nicht einzelne Personen, sondern Priestergeschlechter bezeichnen, welche die betreffenden Unterzeichner zu vertreten hatten. Bemerkt man nun ferner, dass hier der Reihenfolge nach zuerst (2—9) Priester, dann (10—14) Leviten und zum Schlusse die Häupter des Volkes (15—28) aufgezählt sind, so fühlt man sich zur Annahme genöthigt, dass auch Nehemia und Zidkijahu als Vertreter von Priestergeschlechtern anzusehen seien, und zwar als Vertreter jüngerer Geschlechtsfamilien, die erst in der Zeit nach Serubabel sich bildeten, oder auch solcher Geschlechtsfamilien, die sie selbst begründeten, während die ältern, aus Serubabels Zeit herrührenden Familien ihre alten Familiennamen behielten und von ihren jetzigen Vertretern auch so unterschrieben wurden. Dann ist das Fehlen Esras

wie auch dasjenige des Hohenpriesters Eljaschibs sehr wohl erklärlich, da Esra in diesem Falle, als Vertreter der Familie שריה oder עזריה nicht seinen Namen, sondern den derselben Familie unterschrieb, wie Eljaschib den der Familie ישוע unterzeichnete. Graetz hat auch schon vermuthet, dass Esra in der Familie שריה mitenthalten sei, giebt aber gar keinen Grund an, warum nicht Esra an der Spitze neben Nehemia sich unterzeichnet habe.

Daran anknüpfend ist auch noch eine andere Erklärung für das Fehlen Esras möglich. Wenn man nämlich die auffallenden Worte „ועל החתומים" von Neh. 10, 2 den Worten ועל החתום von Vers 1 entgegenhält, so erscheinen die letzteren als eine sinnlose Wiederholung. Es scheint jedoch, dass der Plural der letzteren, im Gegensatz zum Singular der ersteren, nicht mit „und auf der versiegelten Urkunde standen" zu übersetzen sei, sondern mit „und bei den Unterschreibenden standen Nehemia und Zidkijahu" d. h. das Unterschreiben beaufsichtigten Nehemia und Zidkijahu, welcher letzterer wahrscheinlich mit dem schreibkundigen Zadok von Neh. 13, 13 identisch ist. Nach dieser Auffassung wird auch Nehemia nicht zu den Unterzeichneten gehören.

Die Unterlassung des Unterzeichnens seitens Esras und Nehemias sollte für die künftigen Geschlechter die freiwillige Unterwerfung des Volkes unter die Bestimmung um so deutlicher zur Darstellung bringen.

Endlich lässt sich auch noch eine dritte Erklärung für das Fehlen Esras und Eljaschibs unter den Unterzeichneten von Neh. 10 anführen: Unter einem Bündnissvertrag, in welchem das Verbot der Mischehen die erste Bedingung bildet (Neh 10, 31), hätte der Namen Esras, der gerade in Bezug auf die Mischehen seinerzeit eine derartige Erbitterung im Volke hervorgerufen hatte (Esra 10, 15), dass er 13 Jahre lang mit dem Vortrage des Gesetzes auf Nehemia, der bisher Alles in Güte und Liebe durchgesetzt hatte, warten musste, und ebenso auch der Namen Eljaschibs, dessen eigene Kinder Mischehen eingegangen waren (Neh. 13, 4, 28), im höchsten Grade abschwächend und zum Widerspruch herausfordernd wirken müssen. Nehemias dagegen galt im Vergleich dazu als makellos und leutselig. Sein gewaltsames Vorgehen (Neh. 13, 25) fällt erst 13 Jahre später (Vrgl. Neh. 13, 6).

3. Die ferneren Beweise für die Versetzung von Neh. c. 10 hinter c. 13 sind bei Kosters viel gründlicher als bei Bertholet ausgeführt und begründet. Wir lassen daher in diesem Punkte Kosters zu Worte kommen. Er sagt (8, 68 ff.) wie folgt:

„Der Ausdruck, dass die Antheile der Leviten nicht gegeben wurden (Neh. 3, 10), besagt nichts anders, als dass die Leviten den ihnen zukommenden Theil nicht empfingen. Wäre gemeint, dass das Volk den Zehnten nicht aufbrachte, so würden auch die Priester wohl geklagt haben, und es hätte die Beschwerde nicht beseitigt werden können durch Anstellung von Männern, die sich des allgemeinen Vertrauens erfreuten, in den Magazinen. Nun lesen wir (10, 38), dass die Gemeinde in dieser Sache folgendes beschliesst: „Wir nehmen auf uns (33) . . . . dass wir den Zehnten unseres Landes sollten darbringen den Leviten, dass sie, die Leviten, ihn in allen unseren Ackerbau treibenden Städten haben sollten". Ferner wird bestimmt (39), „dass der Priester, Arons Sohn, bei den Leviten sein solle, wenn sie den Zehnten erhalten (damit die Priester keinen Schaden leiden), und dass die Leviten den Zehnten vom Zehnten nach den Zimmern in das Magazin bringen sollen.

Hätten die Leviten die Befugnis gehabt, selbst den Zehnten im Empfang zu nehmen, ohne andere Verpflichtungen als den den Priestern zukommenden Theil desselben an das Tempelmagazin abzuliefern, so hätte es doch nie vorkommen können, dass ihnen durch unehrliche Verwaltung der Aufseher über das Magazin ihr Antheil vorenthalten worden wäre. In diesem Falle wäre thatsächlich auch die Massregel Nehemias nicht zu ihrem Besten gewesen. Allein, wenn wir annehmen, dass der Beschluss Neh. 10, 38 später gefasst worden ist, als die Neh. 13, 10 ff. erwähnte Massregel, können wir uns den Gang der Sache sehr gut vorstellen. Den Leviten ist ein Teil des Zehnten zugewiesen worden; auf diese Bedingung hin, liessen sie sich bewegen, ihre Aecker zu verlassen und nach Jerusalem zu ziehen (12, 44 ff.). Als Neh. abwesend war, erhielten die Leviten ihren Anteil nicht, weil die Vertheilungsbeamten das in sie gesetzte Vertrauen missbrauchten. Deshalb verliessen die Leviten Jerusalem und kehrten zu ihrer Arbeit zurück. Nehemia bewegt sie zurückzukehren und stellt jetzt vertrauenwürdige Männer als Verwalter des Magazins an. Doch auch diese Massregel scheint

nicht zweckentsprechend gewesen zu sein. Jedenfalls wird eine den Leviten viel günstigere Bestimmung getroffen: die Leviten selbst, beschliesst die Gemeinde, sollen den Zehnten in Empfang nehmen im Beisein eines Aroniden; sie erhalten und vertheilen unter sich die ihnen zukommenden 9 Zehntel und liefern an das Magazin den Zehnten des Zehnten für die Priester ab. Nichts ist klarer, als dass diese letzte Bestimmung auf die Neh. XIII, 12 ff, beachtete Massregel gefolgt ist!" (Kosters 68).

Wir würden Kosters sicherlich Unrecht gethan haben, hätten wir die so sehr überzeugende Darlegung seiner Behauptung durch einige kurze Sätze wiedergegeben. Wir haben darum diese Beweisführung in origineller Form beigebracht.

Allein, so einleuchtend diese Koster'sche Behauptung auf den ersten Blick erscheinen mag, so stellt sie sich doch bei näherer Betrachtung des Textes als grundfalsch heraus. Wenn Kosters sagt: „nicht, dass der Zehnt nicht aufgebracht wurde, sondern dass die Leviten ihre Antheile nicht erhielten", so hat er einfach den Vers 12 übersehen, in welchem Neh. deutlich erzählt: dass, nachdem er die Sache wieder in Ordnung gebracht hatte, die Bürger Judas wieder ihre Abgaben lieferten: was doch nicht anders zu verstehen ist, als dass sie jetzt wieder das thaten, was sie während der Abwesenheit Neh.'s zu thun unterlassen hatten.

Nach Kosters Auffassung wäre hier zu erwarten gewesen, dass Neh. die Priester des Tempels, die den Leviten ihren Antheil vorenthalten, zurechtgewiesen hätte, nicht aber die Fürsten (11), das ist nur so zu verstehen, dass er den Fürsten den Vorwurf machte, dass sie das Volk nicht zur Ablieferung ihrer Abgaben ermahnten. Ferner fehlt doch nach Kosters Annahme jeder Grund für die neue Bestimmung in Neh. 10, 38 ff, da doch Nehemia 13, 11—13 dem Mangel, der nach der Anordnung von Neh. 12, 44 noch entstanden ist, 13, 10 reichlich abgeholfen hat. Welche Ursache bestand also noch für die Anordnung von 10, 39?

Der richtige Sinn der Erzählung ist vielmehr folgender: das Volk unterliess während der Abwesenheit Nehemias seine Zehntabgaben an die Leviten zu liefern. Die vorangegangene Bestimmung bei der Bündnisschliessung im Tischri 444, wonach die Leviten ihren Zehntenanteil von

jedem Ackerbau treibenden Ort bekommen sollen, fiel für die Leviten ungünstig aus, selbst die Verstärkung dieser Anordnung bei der Einweihungsfeier (12, 44), wobei die Bestimmung getroffen wurde, dass bei den Zehntenmagazinen in der Provinz Aufseher angestellt werden sollten, führte zu keinem Erfolg. Offenbar, weil — wie es in der Natur des ackerbetreibenden Volkes liegt, — der Bauer nur solche Abgaben regelmässig einliefert, die er den hohen Volksrepräsentanten im Tempel überreichen soll, nicht aber solche, die für den wenig geachteten Leviten aus der Provinz bestimmt waren. Nehemia sah sich deshalb genöthigt, von der alten Bestimmung abzusehen und neue Verordnungen zu erlassen. Diese bestanden darin, dass er die Zehntenabgaben wiederum nach einem Hauptmagazin in Jerusalem bringen liess, welches von vertrauenswerthen Priestern und Leviten beaufsichtigt wurde. Hierdurch wurde den Zehntenabgaben ihr altehrwürdiger und weihevoller Charakter wieder verliehen. Der Einwand Kosters: Wäre gemeint, dass das Volk den Zehnten nicht aufbrachte, dann hätte die Beschwerde nicht beseitigt werden können, durch Anstellung von „vertrauenswerthen Männern", erledigt sich einfach dadurch, dass solche bis jetzt nicht nöthig waren, da die Leviten selbst ihren Antheil auf den Dörfern sammelten. Von nun aber sollten sämmtliche Leviten und Priester Palästinas ihren Antheil an den Zehntenabgaben aus einer Centralstelle in Jerusalem bekommen. Hierfür waren sicherlich Vertrauensmänner nothwendig. Man übersehe doch auch nicht, dass Neh. hier das Anstellen von Vertrauensmännern nur in zweiter Linie erwähnt.

Der fernere Einwurf Kosters: dass, „wenn das Volk die Abgaben nicht aufgebracht hätte, dann auch die Priester wohl geklagt haben würden", wird sofort hinfällig, wenn man nicht übersieht, dass die Abgaben an die Priester nur in בכורים, בכורות und תרומה bestanden. Diese waren bekanntlich so minimal, dass die Verweigerung derselben, selbst seitens des geizigsten Bürgers, ganz undenkbar ist. Die Abgaben der בכורים, „Erstlingsfrüchte" hatten sowohl für den Bürger als auch für den Priester nur einen mehr formalen Werth (Deutron. XXVI. 1—11). Die „Hebe" תרומה, war ganz dem Ermessen des Bürgers anheimgestellt und belief sich selbst nach der Schätzung der späteren Rabbiner nur auf den sechzigsten Theil der Einnahmen.

Die Abgaben eines erstgeborenen Thieres „בכורות" sind nun gar erst eine selten vorkommende Steuer; denn abgesehen davon, dass jedes Thier nur ein Erstgeborenes liefert, war dieses auch nur dann geweiht, wenn es fehlerlos und männlich war. Und selbst dann konnte der Priester nichts davon erfahren, wenn der Eigenthümer es verheimlichte. Ganz anders aber stand es um die Zehntabgaben für die Leviten. Es ist dies die schwerste Steuer, die einem Ackerbürger auferlegt werden kann. Auch darf nicht übersehen werden, dass alle Abgaben für die Priester in den Tempel gebracht wurden, was in Neh. 10, 36—38 deutlich hervorgehoben wird, und dass derartige Steuern regelmässig eingeliefert werden, haben wir oben schon gesehen.

Dass auch die Priester bei der Vorenthaltung der Levitenabgaben zu kurz kamen, da sie hierdurch den Zehnten vom Zehnten, der ihnen von den Levitenabgaben zukommt, verloren, ist selbstverständlich. Aber das braucht ja in dieser Erzählung nicht hervorgehoben zu werden. Neh. berichtet ja nicht, wer sich bei ihm beklagt habe, sondern er sagt ganz einfach: „Ich erfuhr, dass die Anteile der Leviten nicht gegeben wurden". Die Benachtheiligung der Priester ist indirect darin enthalten und mag wohl die Klage wegen dieser Vorenthaltung auch ihrerseits erhoben worden sein. Neh. aber konnte die Zehntabgabe nichst anders als „מנות הלוים" „Levitenabgaben" nennen.

4. Auch den Bericht von der Sabbathschändung und Nehemias Gegenmassregel (13, 15—22) will Kosters vor Cap. 10 ansetzen. Er beweist dies folgendermassen: Nehemia sieht unter Anderem, dass Tyrier Fische und andere Waren nach Jerusalem bringen und am Sabbath den Juden dieses verkaufen, und noch dazu in der heiligen Stadt. Ist dem das feierliche Gelübde der Gemeinde vorausgegangen (10, 32)? Doch in diesem Falle würde sich Nehem. auf die feierliche Verpflichtung berufen haben; aber von der Uebertretung eines eben erst geschlossenen Bundes ist keine Rede. Vor allem beweist die Art, in der er sich auslässt, dass er von der Neh. c. 9—10 erzählten Festlichkeit nichts weiss; denn aus 13, 18 ist zu ersehen, dass er das durch die Sünde der Väter angerichtete Unheil noch als fortdauernd ansah, und dass also noch nicht einmal ein Anfang mit der Wiederherstellung Israels gemacht worden ist. 13, 21 setzt 10, 32 nicht voraus; denn Neh.'s Gewalt konnte sich offenbar

nur darauf erstrecken, die Thore mit Eintritt des Sabbaths zu schliessen, nicht aber dass die vor dem Eintritte des Sabbaths hineingebrachte Ware, am Sabbath nicht verkauft werden sollte. Dieses Letztere haben sie erst 10, 32 dadurch erreicht, dass sie selbst auf sich nahmen, am Sabbath nicht mehr zu kaufen. Alles spricht somit dafür, dass die Massregeln des Nehemia den freiwilligen Verpflichtungen der Gemeinde vorangegangen sind (Kosters 69).

Wer sich jedoch den ganzen Context 13, 16—21 richtig ansieht, wird die Unmöglichkeit der Koster'schen Behauptung sofort erkennen. Ist es denkbar, dass Neh., der den Tyriern nicht blos das Hineinbringen der Waren in die Stadt, sondern auch ihren Aufenthalt in der Nähe Jerusalems verbieten konnte (21.), nicht auch autorisirt war, den Tyriern den Verkauf derjenigen Waren, die sie vor Eintritt des Sabbath in die Stadt brachten, zu untersagen? Aber wenn wir auch davon ganz absehen, tritt die Abenteuerlichkeit der Kosters'schen Hypothese noch in anderen Punkten deutlich hervor. Wie nämlich aus Vers 15 hervorgeht, erblickte Nehemia die Sabbathschändung in erster Linie darin, dass die Juden selbst verschiedenartige Feldarbeiten, wie Keltern des Weines und Beladen der Thiere mit Feldfrüchten, am Sabbath verrichteten. Wäre nun diese hier geschilderte Sabbathentweihung den Verpflichtungen von 10, 32 vorangegangen, so hätten doch gerade derartige Verpflichtungen in erster Linie hervorgehoben werden müssen. Was aber sehen wir in Wirklichkeit in 10, 32? Die eigentlichen mosaischen Sabbathgebote werden dort überhaupt nicht genannt, hingegen wird die erst damals eingeführte Anordnung vom „Nichtkaufen am Sabbath", sehr nachdrücklich betont.

Man wende nicht ein, dass die eigentlichen mosaischen Sabbathverbote schon in 10, 30 enthalten seien: denn dann müsste auch Vers 32 b; 36—38 a darin enthalten sein. Da nun dieselben trotz 10, 30 hervorgehoben werden, so kann das historisch nicht anders verstanden werden, als dass gerade diejenigen Verbote hier zur Verstärkung näher bezeichnet wurden, deren Missachtung damals sehr eingerissen war. Die Nichterwähnung der Sabbatschändung von 13, 15 lässt daher mit Bestimmtheit voraussetzen, dass vor der Bundesschliessung in Neh. 10 keine Klagen über derartige Vergehen laut geworden waren. Neh. 13, 15—22 kann also entschieden nicht Neh. 10 vorangegangen sein.

5. Zu demselben Schluss kommt Kosters (70) auch bezüglich der Stellen Neh. 10, 35 und 13, 31. Auch hier soll letztere Stelle der ersteren vorangegangen sein. „Zu der Meinung, dass die Gemeinde der Verpflichtung, die sie freiwillig auf sich genommen hatte, nicht nachgekommen war, und darum Neh. sich genöthigt sah, sie zu ihrer Pflicht zurückzubringen, geben uns die Worte Nehemias gar kein Recht. Er lässt sich aus wie Jemand, der diese Sache zum ersten Mal regelt" (Kosters 70).

Aber in 13, 31 ist bei richtiger Wortübersetzung nichts davon zu finden, dass Nehem. Massregeln für die Holzlieferung getroffen hatte. Wenn die Massregeln für Holzlieferungen hier wirklich von Neh. getroffen worden wären, wie Kosters meint, so hätte dies Neh. nicht so mit einem Worte abgemacht. Er berichtet hier vielmehr nur, dass er die Priester und Leviten, nachdem er sie von fremder Beimischung gereinigt habe, für ihre bestimmten Dienste, wie für die Holz- und Erstlingslieferungen, in Mischmarot (Posten) getheilt und organisiert habe. Von einer solchen Organisation war in c. 10 nichts erwähnt.

6. Kosters sagt ferner: Wenn schon früher die Gemeinde das feierliche Gelübde von 10, 31 abgelegt hätte, dann hätte Neh. sich doch anders gegen diejenigen, die fremde Frauen heirateten, aussprechen müssen. Statt auf Salomo sich zu berufen, hätte er viel eher auf den Bruch eines soeben gethanen Gelübdes hinweisen sollen. Wieviel begreiflicher aber wird die Geschichte, wenn wir die Reihenfolge der Thatsachen umdrehen. Neh. hat gegen die Mischehen geeifert, aber nicht viel erreicht. Es gab daher nur ein Mittel, nämlich, dass das echte Israel sich von den Heiden und den mit Heiden verschwägerten Volksgenossen absonderte. Dies geschah nun 10, 31.

13, 25 ist daher nach 10, 31 nicht denkbar; denn zu den Leuten der Gemeinde können die Juden, gegen die er eifert, nicht gehört haben, und wenn sie ausserhalb derselben standen, wurden sie angesehen wie die Völker des Landes, und dann hätte Nehemias Unwillen nicht so heftig gegen sie loszubrechen gebraucht (70).

Allein gegen diesen frappierenden Beweis möchten wir einige Fragen aufwerfen: Wenn Kosters behauptet, dass nach der gewöhnlichen Auffassung Neh. in 13 ff auf das Gelübde von 13, 31, welches vorher stattgefunden habe hätte verweisen müssen, so bleibt es unbegreiflich, wieso,

Nehemia sich dazu versteigen konnte, die betreffenden Leute zu schlagen und zu rupfen, wenn doch nach Kosters bis jetzt noch gar kein Versprechen seitens der Judäer stattgefunden hatte. Denn das Gelübde von Esra 10, 12 hat ja bekanntlich, nach Kosters, ebenfalls erst nach Neh. c. 13 stattgefunden. Welche Berechtigung hatte also Neh. dazu, das Volk so strenge zu züchtigen für eine Handlung, um derentwillen es bis jetzt noch nicht verwarnt worden war. Esra hat in einem solchen Falle sich und nicht den Leuten das Haar ausgerissen (Esra 9, 3). Dieses Vorgehen Nehemias in 13, 25 ist nur dann erklärlich, wenn man die Begebenheit von c. 10, 31 voraussetzt.

Auch bleibt nach Kosters und Bertholet höchst unbegreiflich, wieso die Gebote bezüglich der Ackerbaueinstellung und der Verjährung der Schulden in jedem siebenten Jahre, in Neh. 10, 32 b (Vergl. Leviticus XXV und Deutronom. XV, 12) so sehr hervorgehoben werden, während in Neh. c. 13 von derartigen Vergehen doch keine Spur zu finden ist.

Auf die weitere Combination Kosters hinsichtlich des Namens „Juda" in Cap. 13, im Gegensatz zu „Israel" in den Capiteln 9 und 10 hier einzugehen, halten wir für überflüssig, da wir die Grundlosigkeit dieser Namencombinationen bereits oben (Jahrg. 1902, S. 300—305) genügend kennen gelernt haben.

Das Cap. 13, ein Stück aus Nehemias Memoiren, gebraucht gleich seinen sonstigen Memoiren (Neh. 1—8, 12, 26—43) stets den Namen „Juda". Dasselbe ist auch in der aramäischen Sammlung (Esra IV—VI) der Fall. Die Memoiren Esras, die Tempelchronik und die „hebr. Sammlung" (Esra I—VI), hingegen bedienen sich fast ausschliesslich der Bezeichnung „Israel". Die Wahl dieser Namen hängt rein von der Laune des betreffenden Verfassers ab.

7. Ferner sagt Kosters: „Nach 10, 33—40 hat die Gemeinde offenbar den Tempeldienst in Händen und sind die hervorragendsten Tempeldiener der Gemeinde günstig gesinnt. Wie sollte man anders Anordnungen haben treffen können über die Einkünfte des Tempels und die Bestimmungen der Tempelgemächer. Dies kann nun vor Nehemias Rückkehr nicht der Fall gewesen sein; denn der Hohepriester Eljaschib ist 13, 4—9 noch in seinem Amte, und seine Handlungen spotten all der Bestimmungen von 10, 31. Die chronologische Reihenfolge muss hier folgende

sein. Neh. „hat nach seiner Rückkehr durchgreifende Veränderungen in der Priesterschaft vorgenommen, wie dies 10, 28 deutlich beweist und zwar stand die Familie des Hohenpriesters Eljaschib wie er selbst mit Neh. seit langer Zeit auf keinem guten Fusse; denn in 6, 15—19 sind zweifellos auch Familienmitglieder des Eljaschib betheiligt gewesen, und das Vorgehen Nehemias in 13, 4—9 muss diesen Zwist noch gesteigert haben. Neh. und Eljaschib konntes also nicht nebeneinander wirken, einer von Beiden muste weichen. Wenn Neh. 13, 30 die Dienstordnung der Levniten regelt, so ist offenbar die Oberaufsicht über den Tempel an Nehemias Geistesverwandte übergegangen. Wenn dies so ist, so muss auch die Bildung der Gemeinde, die zustande kam, als eine ihr gutgesinnte Priesterschaft an der Spitze des Tempeldienstes stand, nach den in 13, 4—31 erwähnten Ereignissen stattgefunden haben." Allein, wir sehen hier wiederum wie sich Kosters erlaubt auf Grund einer einzigen vagen Vermuthung hin, ganze Haufen von Thatsachen dem Leser aufzudrängen. Welche Unmasse von Widersprüchen enthält die soeben ausführlich wiedergegebene Behauptung von Kosters! Thut man nicht seinem Verstande Gewalt an, wenn man behauptet, dass Neh. die Entfernung eines namenlosen Priesters wohl deutlich hervorhebe (28), die Absetzung des Hohenpriesters Eljaschib aber, — des langjährigen Gegners der Gemeinde, — welches doch eines der erschütterndsten Ereignisse der damaligen Zeit gewesen sein müsste, nur ganz nebenher, als in Vers 29 mitinbegriffen, angedeutet habe? Wie ist es ferner bewiesen, dass der Tempeldiener zur Zeit von 10, 31 der Gemeinde günstig gesinnt war? Gesetzt, dass es wirklich der Fall war, können denn Eljaschib und seine Nachkommen im Laufe eines Zeitraumes von mindestens 13 Jahren nicht ihre Gesinnungen geändert oder ihre früher verborgenen Gesinnungen offenbart haben? Wenn Neh. und Eljaschib nebeneinander nicht wirken konnten, wie Kosters meint, wie konnten sie während eines Zeitraumes von 13 Jahren nebeneinander bestehen, wenn doch die Familie Eljaschibs, nach der Ansicht Kosters, schon im ersten Ankunftsjahr Nehemias (6, 15—19) sich als erbitterte Gegner der Gemeinde proclamiert hatten? Das Fehlen des Namens Eljaschib bei den Unterzeichnungen von 10, 1—28 kann nicht für die vorhergehende Absetzung Eljaschibs sprechen, es müsste doch dann sein

Nachfolger dort genannt sein. Zidkijahu von 10, 2 ist kein Nachfolger Eljaschibs, vgl. 13, 10 ff. Kurz, Kosters und Bertholets Versuche, die Reihenfolge von c. 10 und 13 umzudrehen, scheitern an unzähligen Widersprüchen und Unmöglichkeiten. (Schluss folgt).

Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift De Septenario.

Von L. Treitel.

(Fortsetzung).

So ausgezeichnete Verehrung geniesst der Sabbat bei dem Gesetzgeber, dass auch sonstige Institutionen, die nur etwas mit dem Sabbat gemein haben, darum bei ihm geehrt) sind. (De Sept. II, 284, Philonea, Cap. XI. ed. Tischendorf. Mit diesen Worten geht Philo zur Betrachtung über das „Erlassjahr" als die erste der socialen Ordnungen im Judenthum über. Also subsummirt Ph. sowohl Erlassjahr wie Jobeljahr unter den Sabbatbegriff; er geht weiter. Er subsummirt auch Freilassung der Sklaven darunter, letztere nach Deut. c. 15 zunächst mit dem Gesetz vom Schuldenerlass in Verbindung bringend. In all diesen socialen Ordnungen sieht er Ausstrahlungen der Sabbatidee. Er konnte das um so eher in ihnen erblicken, als er, wie wir gesehen haben, im Sabbat eine sociale Institution erblickt, wiewohl ihm nicht unbekannt, dass das siebente Jahr, in welchem die Freilassung der Sklaven erfolgt, etwas anderes als שביעית bei Schuldenerlass und Brachjahr ist. Er beginnt seine Darlegung mit dem Thema des Schuldenerlasses, der χρεωκοπία, wie er denselben entsprechend der in palästinischen Kreisen üblichen Bezeichnung שמטת כספים nennt. Ohne jede Ausspinnung des Gesetzlichen begnügt er sich, den Buchstaben des Nomos zu reproduciren. Seine Vorlage ist Deut. Cap. XV. In der Begründung ist er auch hier originell. Das eine ethische Moment, das seine Vorlage hat, nennen wir es die Gesinnung, μεγαλοφροσύνη, wie er es selbst a. ang. O. nennt, und wie es leicht in פן יהיה ד׳ עם לבבך בליעל wiedergefunden wird, ist ihm nicht ausreichend zur Erklärung; er zieht das weitere Princip der Gegenseitigkeit, der Rückverbindlichkeit des die Wohlthat des Gesetzes empfangenden Schuldners gegen den Gläu-

biger in die Begründung hinein. „Teilt der Gläubiger", sagt er daselbst, „in dem Schuldenerlass von dem Seinigen mit, es ist das vorgestreckte Capital, so darf er, wenn sociale Not einmal über ihn kommt, Hilfeleistung, socialen Beistand auch von dem erwarten, der augenblicklich seine Grossmuth erfährt". Kurz, es ist der Grundsatz von Geben und Empfangen, auf den sich auch dieser Theil socialer Gesetzgebung gründet. Dass das Gesetz eine Schranke hat, dass die Wohlthat desselben auf den Volksgenosse beschränkt wird, konnte um so weniger von Philo unbemerkt bleiben, als solches gegen die ganze universalistische Richtung der jüd.-alexandrin. Philosophie verstiess. Er schickt darum auch den einen universellen Geist in ethischer Religion athmenden Gedanken voraus: Schön wäre es, wenn die Wohlthat, die hier Gläubiger an Schuldnern zu üben haben, allen, ohne Unterschied der Nationalität, zu gute käme, und erklärt den im Gesetz liegenden Particularismus ächt philonisch aus der Unvollkommenheit des Menschen wie der socialen Zustände in der bürgerlichen Gesellschaft. „Die Menschen sind einmal nicht alle hochherzig, und nicht alle sind reich" bemerkt er dazu, „also durfte zunächst nur was am wenigsten Unwillen verursacht, im Gesetz gefordert werden, deutet aber auch am Schluss dieser Gedankenreihe an, dass so viel Ueberschuss ethischer Gesinnung doch bei einem Theil der bürgerlichen Gesellschaft sein dürfte, dass er für sich dem Fremden die gleiche Wohlthat des Gesetzes zukommen liesse. Hier ist gleich auch die Stelle näher zu erklären, die unmittelbar darauf folgt, als die Begründung des Vorhergehenden enthalten sollend: συνόλως γὰρ ἐν ἀρεταῖς ἡ πολιτεία καὶ νόμοις, οἳ τὸ καλὸν μόνον καὶ ἀγαθὸν εἰσηγοῦνται. So mit Recht auf Grund der besten Hdschr., des Laur., liest Tisch. Philonea S. 26 letzte Zeile. Der Text der St. hat lange im Argen gelegen, mit allen Verbesserungsversuchen musste Mangey verzweifelt ausrufen: mendosus locus et ni fallor mutilus. Aber es fehlt nichts, es bedarf nur der richtigen Interpretation. „Der Staat, die gesellschaftliche Ordnung, hat sich eigentlich — das ist wohl der Sinn — auf Tugenden, auf rein ethische Gesinnung der Bürger und solche Gesetze aufzubauen, die einzig und allein den Grundsatz des Guten und Schönen einführen, dass solcher Grundsatz jede Unterscheidung von Fremden und Eingeborenen ausschliesst, versteht sich von selbst. So aufgefasst, bedarf es weiter keiner gewaltsamen Emendation,

und ist damit wohl die Begründung des Vorhergehenden gegeben. Einmal bei dem Thema der Pflichten des Gläubigers gegen den Schuldner stehend, widmet er gleichzeitig einen Passus dem in dem Gesetz vielfach sich wiederholenden Verbot des Zinsnehmens. Sind schon Propheten, Psalmen und Sprüche nicht arm an verdammenden Ausdrücken für wucherisches Treiben, so kommt hier noch die ganze Fülle philonischen Stils dazu, dasselbe in gehöriges Licht zu setzen, es der Verachtung bei allen Edeldenkenden preiszugeben. Man höre ihn selbst. „Es ist sündhaft, auf Zinsen zu leihen. Man leiht aus Noth, nicht in guter Vermögenslage; es ist also klar, dass der Arme, wird er gezwungen, zum Capital das er zurückerstattet, noch Zinsen zu zahlen, erst recht in eine Nothlage geräth, und, da er wähnt Hilfe gefunden zu haben, vielmehr in seinen Verhältnissen geschädigt wird, indem er sich etwa wie solche Thiere, die nur wenig Intelligenz besitzen, durch den augenblicklichen Vortheil hat ködern lassen. Dir aber, Geldverleiher, möchte ich zurufen: was birgst du Eigennützigkeit, die wenig bedacht ist auf Gesammtwohl unter dem Mantel gemeinnützigen Thuns, und da du dir den Schein giebst Wohlthäter zu sein, in Wirklichkeit nur verderbliches, das Wohl Anderer nur Schädigendes thust, indem du mehr als du gegeben, oft noch einmal so viel eintreibst, den Armen nur noch ärmer machst?“ Ich habe die Stelle ganz hergesetzt, um ein Urtheil zu ermöglichen auch darüber, wie weit der Vorwurf Frankel's begründet, der in s. „Zur Ethik des Alexandriners Philo“ M.-Schr. XVI, S. 24 1ff. den Mangel an Wärme bei Ph. beklagt. Ein anderes freilich ist es, in der Sprache der Wissenschaft einen an die Gesetze strengen Zusammenhangs gebundenen theologischen Tractat zu schreiben und ein anderes wiederum, in kurzen Auseinandersetzungen über ethische Themata in Pointen sich auszulassen, wie sie F. von den Lehren im Talmud, die er gegenüber stellt, zu rühmen hat. Bedenklich in textkritischer Hinsicht in demselben Passus II, 285 M. Phil. ed. Tisch. p. 28 Z. 2 ist, dass daselbst von allen Herausgebern, Tischendorf nicht ausgenommen, gelesen wird οὗτος μὲν . . . διδότω δίκας τῆς φιλαργυρίας ἃ προηκατομὴ κομιζόμενος, was keine andere Auffassung zulässt als wie es auch Mangey in der Uebers. ausgedrückt „non recipiendo quae deposuerat“. An und für sich wäre der Gedanke erträglich. Für seine Habgier soll der Wucherer am Capital selbst gestraft werden,

indem er auch dieses einzubüssen hat. Damit aber setzte sich unser Autor mit sich selbst in Widerspruch; denn zwei Zeilen weiter heisst es ausdrücklich: der Schuldner hat nur das Capital zurückzuzahlen, ohne Zinsen zu geben. Damit ist der Gedanke ausgeschlossen, dass Ph. hier über das Gesetz habe hinausgehen und etwa rein homiletisch habe übertreiben wollen. Aus dem Dilemma herauszukommen, ist auf das glaubwürdige Zeugnis der besten Hdschr. des cod. Laurent, wie Tisch. selbst anmerkt, μὴ zu streichen; auffallend bleibt, dass T. selbst diesem Zeugniss nicht hat folgen wollen. Ein indirectes Zeugniss für die Streichung von μή bietet der Passus weiter unten in dems. De Sept. cap. XVIII ed. Tisch., wo es fast mit denselben Worten heisst ἀλλ' ὅσον προήκαντο μόνον κομίζωνται und weiter auch De Carit. II, 380 ff. ἃ προήκαντο μόνον κομίζονται. Erinnert man sich, dass C. Siegfried in s. „Philo von Alexandr." einmal in stilistischer Hinsicht Philo betr. die Observation gemacht, dass derselbe sich wie kaum ein zweiter in der Weise wiederholt, dass er den einmal für eine Sache geprägten Ausdruck einfach an anderer Stelle wiederholt, so wäre man fast geneigt, an Stelle von μὴ vielmehr μόνα zu setzen, und der Ausdruck hätte die Härte und die Unvollständigkeit nicht mehr, die er ohne dieses hat, doch eine solche Aenderung wage ich nicht.

Entsprechend seiner Vorlage Deut. c. 16 reiht Philo daran unmittelbar die Darlegung des Gesetzes betreffend Freilassung des Sklaven. Bemerkenswert im Einzelnen ist hier besonders das eine, dass Ph. so streng wie die Halacha das siebente Jahr, das die Freiheit wiedergiebt, von dem Siebentjahr bei שמטה auseinanderhält. Bekanntlich hat die Mechilta zu Ex. 4, 2 nach kurzer halachischer Discussion, wie es ihre Art ist, den Grundsatz aufgestellt שביעית למכירה ולא ש' לשנים, und fast mit denselben Worten Philo ὅταν ἐπιγένηται ὁ ἀπ' ἀρχῆς δουλείας ἕβδομος ἐνιαυτός, dass es das siebente Jahr, ist, gerechnet von dem Eintritt in das Dienstverhältnis bezw. den Sklavenstand. Völlig auch mit der Halacha trifft es zusammen, wenn er das Verhältnis der beiden Gesetzesbestimmungen, wonach der Sklave bald im Siebentjahr, wie Ex. 21, 2, bald im Jobel frei zu lassen ist, wie Levit. 25, 10, folgender Massen ausgleicht: der sich nicht loskaufen kann, erhält die Freiheit zurück, sei es dass das siebente Jahr von dem Beginn des Knechtschaftsverhältnisses, wie oben, oder dass das fünfzigste Jahr eingetreten und wenn

der Betreffende auch nur einen Tag vorher in Knechtschaft gerathen wäre, αὖθις δὲ ἀπόροις bis ὑπαχθείς II, 291 ff. Originelles bietet speciell dieser Abschnitt nicht bis auf die Begründung des העניק תעניק לו. Denn, dass sich Ph. bemüht, das Sklavenverhältnis in ein einfaches Dienstverhältnis, das des gemietheten Arbeiters, umzudeuten, daraus auch die weitere Consequenz zu ziehen, dass der Herr seine Rechte nicht überschreiten darf, als begründet durch die Stellung eines im Uebrigen freien Arbeiters, hat sein hinlängliches Analogon im Nomos selbst, wie eben hier Deut. 15, 18 u. Lev. 25, 43. Dagegen Philo'n ganz eigen mag die Begründung des vorerwähnten העניק תעניק לו sein. Er sagt darüber wörtlich wie folgt: „es wird dir, dem Herrn, nur zum Ruhme sein, wenn der frei zu lassende nicht arm dein Haus verlässt, sondern mit dem Nöthigen von dir versehen wird, damit er nicht aus Mangel genöthigt sei, seine Freiheit abermals zu verkaufen, wodurch nur deine frühere Wohlthat, die du ihm mit der Freilassung erwiesen, wieder aufgehoben würde. Phil. ed. Tisch. XII. a. Sept. Man wird nicht bestreiten können, dass die Erklärung etwas Ansprechendes hat.

Den Abschluss in der Reihe dieser nach Philo unter das Sabbatgesetz fallenden socialen Ordnungen bilden für ihn Brachjahr und Jobel. Von diesen erfährt besonders das Gesetz über Brachjahr bei Ph. eigenartige Beleuchtung. Er stellt sich damit geradezu als geistigen Vater einer heute, wenn auch nicht gerade bei Theologen, aber bei Historikern, Medicinern, Nationalökonomen weit verbreiteten, den Schein von Wissenschaftlichkeit annehmenden Auffassung von mosaischer Gesetzgebung dar, die in ihr neben dem eigentlich Dogmatischen und Ethischen wesentlich andere Momente unterscheidet, unter welchen die sanitären und jetzt auch die agronomischen eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Das Interessanteste dabei ist, dass er unter den Alten damit nicht allein steht; wie weiter zu zeigen sein wird, besteht hier wieder einmal Uebereinstimmung zwischen Philo und Maimonides. die Hauptstelle bei Philo, das Literarische voran zu erledigen, ist hier De Sept. II, 286 M., § 10 ff. ed. Richter, Philon. Tisch. XIII, wenigstens was die Ausführlichkeit der Behandlung dieser Materie betrifft; wesentlich ergänzt wird sie durch die Bruchstücke bei Eusebios Praep. Evang. VIII. 7, während die dritte hier in Betracht kommende Stelle, De Execr. II, 435 M. § 8 ed. Richt. kaum mehr als eine poetische, von

rhetorischer Ueberladung nicht freie Ausschmückung der Sache ist, wie die Stelle Levit. 26, 34 ff. selber, die hier zur Vorlage gedient hat. Es sind die genannten Fragmente a. a. O., die Philos Auffassung von der eigentlichen Tendenz des Gesetzes vom Brachjahr enthalten. Er sagt daselbst wörtlich, wie folgt: Ueber das Siebentjahr wäre Aehnliches (so, wie über Sabbat) zu sagen. Nicht die Person selber enthält sich der Werkthätigkeit, wie zu den Sabbattagen, sondern den Boden lässt man brach liegen für die darauf folgende Zeit, der guten Erträge wegen, denn viel macht es aus, dass er nach einer Erholungspause frisch bearbeitet wird und nicht durch anhaltende Bearbeitung ausgesogen werde. Dasselbe Verhalten kannst du beim Leibe des Menschen beobachten als zu seiner Stärke dienend, denn nicht bloss für die Gesundheit ist es, dass die Aerzte gewisse Pausen verordnen und eine Zwischenzeit eintreten zu lassen gebieten, das ununterbrochene Einerlei schadet stets, besonders aber bei Thätigkeiten". Es wird das genügen, um erkennen zu lassen, dass die πρόνοια τῆς χώρας, die Sorge für Erhaltung der Tragbarkeit des Bodens, wie er es selber am Schlusse nennt, nach Philo die Tendenz des Gesetzes ist. Das der Grund, dass dem Boden eine Art Ferienstand, eine Schonzeit gegönnt wird. Damit ist aber auch zum ersten Mal in der Geschichte der Exegese das Utilitätsprincip, das nichts anderes als flacher Rationalismus ist, als Erklärungsgrund so vieler mosaischer Institutionen ausgesprochen. Und genau dasselbe ist's, wenn so viel später Maimuni die Begründung giebt More III c. 39 ושתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק בעמד' שמוטה, denn was voraufgeht כל הם' אשר ספרנום בהלכות שמטה ויובל bezieht sich auf den zweiten Theil des Gesetzes, auf das מהם לחמלה על בני אדם ואכלו אביוני עמך וגו', das er auch dafür citirt, wovon weiter unten zu sprechen sein wird. Philo hat für das Gesetz noch weitere und viele Gründe, wie er einleitend sagt, die unserer Schrift De Sept. angehören. Zuerst aus dem Gebiet der Zahlensymbolik die Bemerkung, das Gesetz habe ein heiliges „siebentes" Jahr, wie es einen heiligen „siebenten" Monat und einen heiligen „siebenten" Tag habe, eine Bemerkung die man auch vom rationellen Standpunkt nicht wird bekämpfen können, sofern es sich um nichts weiter handelt, als die Zahl zu erklären. Die übrigen Begründungen sind homiletischer Art, nichts mehr, wie er denn auch daran eine durch ethisches Pathos ausgezeichnete

für Geschichte der Steuereintreibung im Alterthum gar nicht unwichtige Apostrophe an die Gewalthaber in den Communen knüpft. Er findet nämlich, um das Hauptsächliche herauszugreifen, dass mit der für den Boden gebotenen Schonzeit indirect ein Verdict gegen jeden Druck in der Menschenwelt ausgesprochen sei. Philo's ganze Auffassung ist nur die Consequenz des Rationalismus, der bereits in der jüd.-alex. Religionsphilosophie in der Darlegung der mosaischen Institutionen beginnt. Dass sich sein Standpunkt mit der Halacha deckt, die das Gesetz vom Brachjahr bekanntlich zu den מצות התלויות בארץ zählt, muss nicht sein, die Consequenz von Philo's Auffassung ist natürlich die, dass sie solche Einschränkung nicht kennt, der Gesichtspunkt, dass auch dem Boden seine Schonzeit einzuräumen sei, trifft eben auf jedwedes Land zu. Man lässt bei der Frage, ob Uebereinstimmung zwischen Philo und Halacha herrsche, wie sie bisher gestellt worden, nur zu sehr das Gesetz historischer Entwickelung ausser Acht, dem auch die Halacha unterstanden, weshalb auch Ph. von solcher halachischen Bestimmung noch nichts wissen musste. Allein hier wird seine Auffassung nicht einmal dem Wortlaut des pentateuchischen Gesetzes gerecht. Es heisst an der betr. Stelle Levit. 25, 2 „das Land soll eine Feier haben dem Ewigen zu Ehren"; der Sinn der Stelle kann kein anderer sein, als dass dieses Feiern des Bodens aus national-theokratischem Grunde, im Hinblick auf das Verhältnis zu Gott, als dem Herrn des Landes geboten sei, wie die Stelle auch richtig in talmudischen Kreisen verstanden worden, und was die kurze Erklärung Raschi's לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית, und die Ibn Esra's besagt. Damit erhält das Gesetz vom Brachjahr ein ganz anderes Gesicht; es stellt sich als im engsten Zusammenhang mit der Sabbatidee nach talmudischer Auffassung stehend, als Thatausdruck des besonderen Abhängigkeitsverhältnisses des Bewohners des heiligen Landes von Gott dar. Es ist das Brachjahr danach ein Bekenntnis, dass Gott der wahre Eigner, wie das ausdrücklich auch im Gesetz das. v. 23 gesagt wird, und dass man alles Land gleichsam nur zu Lehen von ihm hat. Es stimmt das mit dem Charakter des heiligen Landes, und folgt aus solcher Begründung von selbst, dass das Gesetz auf ein anderes als das heilige Land keine Anwendung haben kann. Wenn dagegen nach Philo die Geltung verallgemeinert erscheint, so hat das eben darin seinen Grund, dass ihm theokratische Gesichtspunkte

bei der Beleuchtung des Nomos völlig fremd sind, dass Alles seiner Meinung nach, in universalistischer Richtung aufgefasst sein muss. Es bleibt danach nur noch auf den zweiten Theil des Gesetzes והיתה שבת הא' לכם לאכלה וגו' einzugehen übrig. Philo bietet hier nichts als Paraphrase des Gesetzestextes mit einigen poetischen, homiletisch sehr wohl ansprechenden Ausschmückungen, von II 289 M. ab. Das social-ethische Princip, das speciell dieser Bestimmung im Gesetze zum Grunde liegt, leuchtet zur Genüge von selbst hervor; er hat kaum etwas zu näherer Begründung hinzuzufügen, als etwa das eine, es müsste dem Besitzer um so leichter werden, den Nichtbesitzenden zum Mitgenuss im siebenten Jahre zuzulassen, als er ja da keinerlei Aufwand zu machen gehabt, indem es sich lediglich um das handle, was der Boden von selbst trage.

Jobeljahr.

Die vorbehandelten Gesetze sind für Ph. gleichsam der Unterbau der ganzen socialen Gesetzgebung, so weit sie mit der Sabbatidee oder Heiligkeit der Siebenzahl zusammenhängt, den Abschluss bildet ihm die Institution des Jobeljahres als eines Zusammenschlusses der Wohlthaten social-ethischer Gesetzgebung, wie sie im Gesetze Moses gegeben ist. In diesem Sinne, nicht in dem des לא תזרעו ולא תקצרו וגו', wie nach dem Wortlaut des Nomos, gilt ihm das Jobeljahr als heilig. Die nähere Darlegung der Bestimmungen des Jobeljahres von II, 289 M. § 13 ed. Richter, Philonea Tisch. v. XIV ab. Grundidee ist ihm ἐν αἱ κληρουχίαι τοῖς γένεσι διαφυλάττωνται a. a. O. „Dass das Stammgut, das einst dem Hause durchs Loos zugefallen, den Geschlechtern erhalten bleibt, wie denn auf Erhaltung des Bestehenden die Gesammttendenz des mosaischen Gesetzes geht. Es soll der Gefahr des Pauperismus vorgebeugt werden. Mittel dazu musste dem Gesetzgeber das Jobel mit seiner Wiederherstellung früherer Besitzverhältnisse, wie der früheren socialen Stellung sein. Er hat dafür den Vergleich des Doppellaufes in der griechischen Rennbahn gewählt, bei welchem das Stadium zurückdurchlaufen werden musste. Es hat das Gesetz zur Voraussetzung die Grundverfassung des israelitischen Staates, die Philo wohl erkannt hat, das ist, dass der israel. Staat ein Acker- oder Agrarstaat, bei dem eine gewisse Stabilität der Besitzverhältnisse sich von selbst versteht. Der Handel mit Immobilien, ländlichen wie städtischen Grundstücken, ist beschränkt, in der Staatstheorie

freigegeben, aber ein Recht, von dem man nur in der Zwangslage Gebrauch macht, wenn unvorhergesehene Verlegenheiten eintreten, durch die man gezwungen ist, einen Verkauf von Grund und Boden vorzunehmen", wie Ph. den Geist des Gesetzes und seiner obersten Voraussetzung recht verstehend, zu Anfang hier sagt. Eben die Zwangslage solchen Verkaufs bedingt auch das Wiedereinlösungsrecht, von Philo'n in gleicher Weise wie beim Nomos selber in den Rahmen des Gesetzes einbezogen. Wie auch die Rechte von Käufer und Verkäufer sorgfältig abgegränzt werden, also dass auch der Käufer mit der Wiederherausgabe des Grundstücks in keiner Weise zu Schaden komme, setzt Ph. genau nach der Vorlage, dem Nomos mit den Worten auseinander, „dass er auch nicht den Kaufpreis für πανκτησία: „immerwährenden Besitz" — das Wort scheint von ihm neugeprägt zu sein — erlegt, dass er überhaupt nicht das Grundstück, sondern eine Anzahl Ernten kauft. Halachisch unterscheidet er gleichfalls sehr wohl zwischen שדה אחוזה das er mit λῆξις wiedergiebt, und שדה מקנה, indem er nur ersteres unter das Gesetz von Jobel fallen lässt. Bemerkenswerth ist eine Begründung, die er zu dem eingeschränkten Wiedereinlösungsrecht in Bezug auf städtischen Grundbesitz oder, wie es in der Gesetzessprache des Nomos Levit. 25, 29 heisst, Häuser in ummauerten Städten, giebt. Die Einschränkung des Wiedereinlösungsrechts wie die Nichtanwendung des Gesetzes von Jobel auf städtischen Grundbesitz ergiebt sich so sehr von selbst aus der Natur des isr. Staates als Ackerstaates, dass es fast umgekehrt einer Erklärung bedarf, dass auch nur im ersten Jahre nach dem Verkauf ein Rückkaufsrecht eingeräumt wird. Philo dagegen findet eine Begründung für die Einschränkung nöthig. Er giebt sie mit dem Hinweis auf das Bedürfnis der Proselyten. Indem sie gekommen seien, sich unter dem Gesetz Moses' zu bergen, Zuflucht zu finden bei der Religion Israels, durfte sie das Gesetz nicht gleich hin- und hergeschleuderten Fremdlingen der Möglichkeit berauben, sich im Lande ansässig zu machen, weshalb ihnen wenigstens das eine, das Recht auf Erwerbung städtischen Grundbesitzes, eingeräumt wurde. Wenn freilich er dies weiter damit begründet, dass zur Zeit der Besitzergreifung des heiligen Landes Städte noch gar nicht gebaut waren, das Gesetz vom Jobel aber lediglich auf das Anwendung finden könne, was in dieser Zeit Stamm- oder Erbgut geworden, so verrät er damit nur

δίων erkennt man das im Talmud dafür geprägte נוחלין ומנחילין. In gleicher Weise verwendet er bei der Begründung den קרי des ומה אחים מן האב שאין באים אלא מכח אב הרי הם יורשים האב שאין אחים באים אלא מכחו דין הוא שיורש. Sifré S. zu Num. פנחס. Nimmt dann weiter Philo eine Art Euphemismus in der Gesetzgebung an, wonach es nicht angänglich gewesen, die Eltern ausdrücklich als Erben der Kinder einzusetzen, weil dies von übler Vorbedeutung hätte sein müssen, so begegnet man wenigstens bei dem den Talmud näher stehenden Nachmanides a. a. O. derselben Erklärung. Als letzten Punkt behandelt Ph. das Erbrecht der Erstgeborenen. Das Doppelrecht des Erstgeborenen erscheint nach Fassung des Gesetzes, Deut. 21, 16 ff. mehr noch nach Erzählungen und Aussprüchen der Genesis, die Stellung der Erstgeborenen betr., als etwas, das in der Rechtsanschauung der Völker des Orients lebendig gewesen sein muss. Es scheint, dass Ph. dafür den begrifflichen Ausdruck gefunden, wenn er zur Materie des Gesetzes begründend hinzufügt, mit der Geburt eines Kindes erst, und zwar des erstgeborenen, erweitere sich die Ehe zur Familie, zum Hause, hörten die beiden Gatten sich zum ersten Mal mit dem beglückenden Vater- und Muttternamen anrufen, mit dem Hinzutritt desselben sei vor allem für Fortbestand des Menschengeschlechts der Grund gelegt. Bleibt auch nach Gründen dieser offenbar homiletischen Art das Vorrecht der Erstgeborenen mehr oder minder subjective Bevorzugung, die nur das Gesetz sanktionirt hat, so sind sie immerhin doch geeignet, die Rechtsanschauung im Volke zu erklären.

Im Vorübergehen einen sinnstörenden Textesfehler zu berichtigen, sei kurz bemerkt, dass Zeile 24, S. 42 Tisch. zu lesen ist πρὸρτὴν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων διαμονήν und nicht διανομήν, wie Tisch. giebt, was vielleicht nur Schreib- oder Druckfehler. Nur ersteres bedeutet: es ist ein Haus mit Kindern geworden zur Erhaltung des Menschengeschlechts, was durchaus der Sinn verlangt, das andere „zur Verteilung des Menschengeschlechts gäbe zum mindesten einen schiefen Sinn. Vielleicht, dass das Auge des Abschreibers auf διανομῆς Z. 16 der folg. S. abgeirrt, und so wäre der Abschreibefehler des librarius, wenn es ein solcher ist, erklärt. Indem für den Fall, dass der Vater doppelt verheiratet, und der Erstgeborene der Sohn der zurückgesetzten Frau ist, das Gesetz bestimmt, dass der Sohn dieser in seinen Rechten nicht gekränkt werden darf, hat unser Erklärer dafür die Begründung,

es sei das zugleich eine Entschädigung für die Zurücksetzung der Mutter und manches der Art mehr.

Der Neumondstag.

Damit nach längerer Digression das Thema der socialen Ordnungen verlassend und zur Betrachtung der Feste zurückkehrend, giebt Philo, von der Ansicht ausgehend, dass auch dem Neumondstag Festcharakter zukomme, zunächst eine Besprechung dieses Tages als Festes. Er steht damit zwar nicht streng auf pentateuchischem Standpunkt, aber doch dem der biblischen Zeit. Bekanntlich ist dieser der Neumondstag ein Fest und sogar Ganzfest bis auf das Ruhenlassen der Alltagsarbeit, wie besonders aus Amos 8, 5 zu ersehen. Anspielungen auf den festlichen Charakter des Tages enthalten zahlreiche Stellen sonst, die aber, weil sie bekannt, hier nicht anzuführen sind. Ebenso bekannt dagegen ist, dass das Gesetzesjudenthum den Neumondstag als Fest im Sinne des מקרא קדש, wie es bei den eigentlichen Festen heisst, nicht anerkennt, was die halachische Formel dafür לא איקדש בעשיי מלאכה beweist. Es ist auch der pentateuchische Standpunkt: der Pent. schreibt für den Tag nichts weiter als ein erweitertes Opferritual vor, wonach er allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit den eigentlichen Festen hat, geflissentlich lässt er dabei an der Stelle, wo dies geschieht, Num. 28, 11 ff. den Zusatz מקרא קדש mit der weiteren Ausführung des כל מלאכת עבודה לא ת' weg, damit eben den Neumondstag aus der Reihe der eigentlichen Feste ausscheidend. Es hat das freilich nicht hindern können, dass die Volkssitte den Tag geheiligt, ihn wenigstens zu einem Tag erhöhten Genusses, der Ausspannung vom täglichen Joch des Lebens, gemacht hat. Es ist das ein merkwürdiges Denkmal freien Waltens des Volksgeistes, der nicht sucht nach der gesetzlichen Unterlage. Es wäre angesichts des religionsgeschichtlichen Dunkels, das speciell auf der Periode vom Abschluss des Kanons bis zur Mischnaredaction lastet, von nicht geringem culturgeschichtlichem wie religionsgeschichtlichem Interesse, aus der Besprechung des Neumondstages und seiner besonderen Bedeutung das zu erfahren, ob auch im Leben bis auf seine Zeit hinab sich diese Art Neumondsfeier erhalten. Aber kein Wort darin verräth, dass er religiöse Zustände schildert, τετίμηκεν ὁ νόμος sagt er S. 45, Z. 7, Tisch. das Gesetz hat ihn (den Neumondstag) zu Ehren gebracht;

ist aber auch da den Schriftbeweis schuldig geblieben, den er, wie wir gesehen, aus dem Pent. auch gar nicht hätte erbringen können. Wenn es danach auffallend erscheint, wie unser Interpret das Fehlen von מקרא קדש bei ר״ח hat übersehen können, so erklärt sich die Schwierigkeit einfach daraus, dass Ph. in dem מקרא קדש überhaupt keine Grenzbestimmung für den Begriff der „Feste Gottes" sieht. Nirgends betont er das Werkverbot als charakteristisches Merkmal der pentateuchischen Feste; Sabbat wohl involvirt ihm dasselbe, nicht aber die Geschichts- und Naturfeste, die Israel feiert. Er kennt da vielmehr jene Grenzbestimmungen, die bereits oben erwähnt worden, die allerdings auch auf ר״ח zutreffen. Er fügt dann im Besonderen hinzu, dass mit dem Neumondstage der eben noch während der Conjunction verdunkelt gewesene Mond sein Licht von der Sonne zurückempfängt, damit die Erde wieder zu erhellen, ein Moment, das ihm auch sonst für den Festcharakter der Tage spricht, die Israel als Feste feiert. Es ist schon denkbar, dass aus Solchem und Aehnlichem, aus der Freude über das Wiedersichtbarwerden der freundlichen Mondscheibe der Neumondstag in der Volksanschauung zum Festtag erwachsen ist, nur dass ihn eben das Gesetz nicht sanctionirt hat. Das Uebrige ist rein homiletischer Natur, wie, dass der sein Licht wiederspendende Mond der Menschheit zum Muster dienen müsse, dass auch sie von etwa vorhandenem Ueberflusse Anderen mittheile, ihn nicht im Dunkeln vergrabe, ferner, dass zum schön Begonnenen auch ein schöner Abschluss gehöre, gleichwie der Mond genau auf den Punkt zurückkehre, von dem er seinen Lauf begonnen. So ansprechend solche Bemerkungen sein mögen, gesetzlich, halachisch beweisen sie doch nichts, was aber auch gar nicht in der Tendenz der j. alex. Religionsphilosophie liegt. Im Texte, was im Vorübergehen auch hier zu bemerken wäre, ist Z. 17 v. S. 44 der ed. Tisch. das sprachwidrige, den Text entstellende ἄν einfach zu streichen, da von einem hypothetischen Verhältnis schlechterdings hier nicht die Rede sein kann, wenn man nicht vorzieht ὑπαναδραμοῦσα zu lesen, indem Bildungen mit Doppelpräposition speciell bei unserem Autor beliebt sind, und Zusammensetzungen mit ὑπό und ἀνά zugleich auch sonst vorkommen wie die Lexica ausweisen.

Das Passah- oder Ueberschreitungsfest.

Die Passahfeier, womit das nächste Capitel beginnt, II 292, M., § 18 der Richter'schen, Cap. XIII der Tischendorf'schen Ausgabe ist von dem Unsrigen in voller Würdigung der hohen Bedeutung, die derselben zukommt, mit einen besonders reichen Kranz von Deutungen bedacht worden. Es ist nicht ein Zug in dem an sich schon so reichen Opferritual dieses Tages, der nicht von ihm theils homiletisch theils in rationell begründender Weise ausgelegt worden wäre. Auch halachisch bietet seine Darstellung mancherlei Problem, wie das von Philoforschern erkannt wurde, nur dass die Frage, wie wir weiter unten sehen sollen, falsch gestellt worden.

Zunächst unterscheidet Ph. ganz nach dem Buchstaben des Nomos oder pentateuchischen Gesetzes, beispielsweise wie aus Levit. 23, 4 ff zu ersehen, Passahfeier und Fest der ungesäuerten Brode, indem ihm das zwei Feste sind. Er nennt ersteres und nur dieses Ἑορτὴ διαβατηρίων „Ueberschreitungsfest" mit nicht zu verkennendem Fortschritt gegen die Septuaginta, die sich mit Herübernahme des hebräischen Namens begnügen und Ex. 12, 11 mit πάσχα ἐστὶ κυρίῳ geben. Das Griechische hat unter den Alexandrinern Fortschritte gemacht, dies verlangt zur Zeit Philo's eine eigene griechische Prägung des Festnamens, und darf ἑορτὴ διαβατηρίων als glückliche Uebersetzung von פסח bezeichnet werden, indem es den geschichtlichen Hintergrund des Festes klar durchblicken lässt. Philo hat auch die geschichtliche Bedeutung der Passahfeier gebührend hervorgehoben, „sie ist", sagt er a. a. O. „ein Denkmal des Auszuges aus Aegypten", dem Lande mit seinem Fremdenhass und dem verdummenden Thierdienst. Es ist ein Zeichen, dass kein anderes Ereigniss der jüdischen Geschichte sich in die jüdische Volksseele so eingelebt hat wie dieses, dass Philo und sagen wir allgemein die jüd.-alex. Schule diesem Feste wie keinem anderen den geschichtlichen Charakter nicht hat absprechen wollen. Dennoch konnte es Ph. nicht unterlassen, allegorische Deutung nach seiner Art hinzuzufügen. Es ist die von seinen allegorischen Schriften her sattsam bekannte Idee von der Abtötung der Leidenschaft im Menschen, zuletzt der Sinnlichkeit überhaupt, um nur noch im seelischen Schauen höherer Welten gleich den Propheten zu leben, was er auch

hier durch διαβατήρια als „Ueberschreitung“ angedeutet findet. Nach der ganzen Anlage von De Septenario ist er hier in dieser Beziehung äusserst kurz. Desto ausführlicher in den zuerst von Aucher herausgegebenen Quaest., in Exodum Lib. I, § 4 der Richter'schen Ausg., wo er Obiges zusammen mit anderen alleg. Deutungen weiter ausführt. L. Cohn in seiner „Eintheilung und Chronol. der Schriften Philo's“ S. 19 legt das Verhältniss dieser Quaest. zu dem grösseren allegorischen Commentar dar, wie er uns in den griechisch erhaltenen Schriften Ph.'s vorliegt; es wird angezeigt erscheinen, hier auf das andere, ihr Verhältnis zu der 3. Hauptgruppe philon. Schriften, die die Darlegung der mosaischen Gesetzgebung enthalten, etwas näher einzugehen. Es darf auffallen, dass das Capitel des Passahopfers hier in De Sept. bei dem Unsrigen ziemlich kurz abfällt gegen die den anderen Festen gewidmete Besprechung und das umso mehr, als das Opferritual und die sonstige Feier das Passah eine ganze Reihe von Momenten zählt, die die Exegese Philo's geradezu herausfordern mussten, von denen aber De Sept. nichts enthält. Nun behandelt aber das ganze erste Buch der Quaest. in Ex. von § 1 bis 23 das eine Thema der Passahfeier. Dass es dort die Passahfeier in Aegypten ist, ist gleichgiltig, indem ja die Bestimmungen von dort für die Folgezeit geblieben sind. Es sind auch nicht bloss allegorische Deutungen; es ist eine ganze Anzahl, zum Theil werthvoller, rationeller Begründungen darin niedergelegt. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir die eine auf die andere Schrift beziehen, in den Quaest. eine Ergänzung zu De Sept. erblicken und umgekehrt. Erstere, wie uns L. Cohn a. a. O. bewiesen, gehören einer früheren schriftstellerischen Periode unseres Autors an. Das an Passah Interessirende hat er zum grösseren Theil dort auseinandergesetzt. Er kommt darum in De Sept. gar nicht oder nur kurz darauf zurück. Auf das Einzelne einzugehen, hat es bei der Darlegung in De Sept. in halachischer Beziehung besonders Anstoss gegeben, dass Philo bei Darbringung des Passahopfers dem gesammten Laienelement Functionen eingeräumt sein lässt, die sonst nur dem Priesterstand zukommen. Der Ausdruck τότε δὲ σύμπαν τὸ ἔθνος . . . ἁγναῖς χερσὶν ἱερουργεῖται καὶ ἱερᾶται und namentlich die unten folgende Begründung, dass das Gesetz das, was spontan beim ersten Passah, beim Auszug geschehen, dass das Volk auf den

Priester nicht wartete und selbst das Opfer darbrachte, einmal im Jahre, eben beim Passah, auch in der Folgezeit zuliess, lässt keinen Zweifel, dass die sämmtlichen Functionen des Opferdienstes gemeint sind. Richtig auch ist, dass wir es hier nicht sowohl mit Interpretation des Gesetzesbuchstabens als mit Schilderung actueller Dinge zu thun haben, wobei allerdings kaum zu begreifen, wie Ph. so sehr in Unkunde des Tempeldiensts in Jerusalem sich befinden konnte, da doch Fäden genug von Jerusalem nach Alexandrien liefen. **Die Frage ist nur insofern hier und auch bei anderen Punkten unrichtig gestellt, als man gemeint, Philo einfach auf Uebereinstimmung mit der Halacha abhören zu müssen.** Das heisst einen Anachronismus begehen, als ob das ganze Gebiet der Halacha nicht auch dem Gesetz geschichtlicher Entwickelung unterstanden, und was die Halacha fixirt, sich überall mit dem pentateuchischen Standpunkt decken müsste. Philo — das ist nirgends ausser Acht zu lassen — ist lediglich Interpret des Nomos und als solchen sieht er allein den Buchstaben Pentateuchischen Gesetzes an. Philo ist auch keine Geschichtsquelle für halachische Dinge, auch für den Brauch in Alexandrien nicht; nur äusserst selten in seinen allegorischen wie in den das Gesetz darlegenden Schriften lässt er so etwas durchblicken. Er hat sich offenbar, so ungeschichtlich dies ist, das Bild vom Tempeldienst beim Passah nach dem Buchstaben des pent. Gesetzes construirt, unbekümmert, ob solcher in Wirklichkeit in Jerusalem festgehalten worden. Der pentateuchische Standpunkt aber, wie er Ex. 12 ff. eingenommen wird, kennt in der That für das eine, das Passahopfer, den Unterschied von Priester und Laien nicht, konnte ihn ja auch nicht für das Passah beim Auszug statuiren, nur dass Philo ihn auch für weiter und alle Folgezeit nicht gelten lässt. Im Uebrigen begründet Philo dieses Privileg des Laienstandes, wenn man es so nennen darf, nicht nur, wie in De Sept., mit dem geschichtl. Moment, dass es die Freude gewesen, die den Laien zum Opferdienst beim Passah in Aegypten getrieben. er fügt auch, wie in den Quaest. in Ex. § 10, mancherlei rationelle Begründung hinzu, Gründe, in denen uns wesentliche Stücke jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie gegeben sind. Sie sind: **Israel in seiner Gesammtheit ist zum Priesterthum berufen, von Hause aus giebt es keine Scheidung von Priesterkaste und Laienelement, jedes Glied dieser Nation ist Träger priesterlichen Berufs auf**

Erden. Der Priesterstand, der später aus ihm durch Wahl hervorgegangen, übernimmt nur die Rolle, die ursprünglich der Gesammtheit gehört hat, empfängt sein Mandat aus ihren Händen. Ferner: **mit dem Moment, da Israel den Schauplatz der Weltgeschichte betritt, ist auch die Kirche da.** Der Anfang israelitischer Geschichte bedeutet zugleich die Gründung der Kirche auf Erden, indem es die erste geistliche Gemeinschaft, die erste Vereinigung zu höheren geistlichen Zwecken ist, die uns in der ersten Passahfeier entgegentritt. Der betreffende Text, Ex. 12, 6 spricht auch gar nicht von Volk, Menge überhaupt. Kirche nennt er die Vereinigung. Es scheint die Uebersetzung der LXX συναγωγή, an dieser Stelle, dieser Theorie zu Grunde zu liegen. Vergleicht man damit die Theorie in der späteren mittelalterlichen Religionsphilosophie von der allgemeinen Verbreitung der religiösen Anlage in der jüdischen Nation, bekanntlich von Jehuda-ha-Levi im Kusari lib. I, § 95, ed. Slucky, aufgestellt, so sieht man, wie der Gedanke, der hier von Philo niedergelegt ist, von fundamentaler Bedeutung in der Geschichte jüdischer Religionsphilosophie ist.

Von Religionsbräuchen beim Genuss des Passah kennt er sowohl das Gebot des צלי אש wie des ומצות על מרורי יאכלוהו, wie aus den Quaest. § 15 zu ersehen, die er einfach aus der Schrift selbst entnommen, sie sämmtlich mit einer, auch mehreren Deutungen begleitend, wovon die eine dann die buchstäbliche den geschichtlichen Gründen nachgehende, die andere allegorisch ist. Es würde zu weit führen, auf dieselben hier näher einzugehen, sie sind der anderweitig bekannten Philosophie Philo's gemäss. Wiederum bringt das Buch De Sept. eine Bereicherung, und das von besonderem Interesse, als sie zeigt, dass Philo doch auch eine gewisse Vertrautheit mit halachischen oder traditionellen Bestimmungen, so weit sie zu seiner Zeit schon da waren, besitzt, indem an der Stelle II, 292 ff., M. XXVI p. 51 Tisch. des Brauchs gemeinsamen Passahmahles mit den Worten τῶν ἐπὶ τὰ συσσίτια συνειλεγμένων Erwähnung geschieht, das sich vollständig mit dem פסח נאכל בחבורה deckt und gleich darauf auch der Pessachhaggada, die in dem πάτριον ἔθος ἐκπληροῦντες μετ' εὐχῶν τε καὶ ὕμνων gedacht wird, entsprechend dem halachischen גומר עליו את ההלל ואי עליו ברכת השיר babyl. Talm. Pessach. Mischna, Per. X, womit wir hier einmal ein werthvolles, strictes Zeugniss für das hohe Alter speciell

dieser halachischen Bestimmungen hätten. Philo schliesst das Capitel mit der für die alexandrinische Religionsphilosophie charakteristischen Bemerkung, dass der 14. Nissan als Tag der Passahfeier wiederum nach der symbolischen Bedeutung der Siebenzahl gewählt sei, alles, was heilig wie eben dieser Tag, müsse in irgend einem Zusammenhang mit ihr stehen. Textcritisch bedeutet γὰρ hinter ἄγεται wie Tischendorf liest, und sollte es auch nach dem Zeugniss des Laur. sein, durchaus keine Verbesserung des Textes gegen früher; es ist ein neues Moment, das mit ἄγεται eingeführt wird, die nähere Bedeutung der Zeit des Festes, nicht aber eine Begründung des Früheren. Mangey dies fühlend, übersetzt richtig: Porro celebratur solenne istud decimo quarto mensis, dafür sprachgemäss steht aber δὲ und nicht γὰρ, wie auch die älteren Edit., Mangey mit eingeschlossen, lesen. Vgl. den ähnlichen Passus τῆς δὲ ἑορτῆς ἀρνὴ διχόμηνος gleich darauf cap. XXIV T., wo auch der Laur. δὲ zur Einführung hat. Es bestätigt sich hier die bekannte philologische Beobachtung, dass auch die besten Hdschr. an manchen Stellen ihr Correctiv durch minderwertige erhalten, und dürfte darum unbedenklich ἄγεται δὲ aus den früheren Edd. wiederherzustellen sein.

(Schluss folgt).

Die Paulinische Lehre vom Gesetz.

Nach ihren Quellen untersucht

von Rabb. Dr. **Moritz Löwy.**

(Fortsetzung).

I.

Der Fluch des Gesetzes.

Es war und ist grundfalsch, zu behaupten, dass der Apostel Paulus das Gesetz selbst jemals einen „Fluch" genannt habe. Was er an der einzigen Stelle, die davon handelt, Gal. 3, 10. 13, ausdrücklich sagt, das ist vielmehr Folgendes: „Denn alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, die sind unter dem Fluch, denn es steht geschrieben: „„Verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben ist, es zu thun"" (Deut. 27, 26) . . . Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er

für uns ein Fluch ward, weil geschrieben ist: „„Verflucht ist jeder, der am Holze hängt““ (Deut. 21, 23)[1]).

Wie man nun sieht, citirt Paulus beide Male (frei) nach der Septuaginta. Im hebräischen Text fehlt hier wie dort für's Erste das Wörtchen: „jeder“ (πᾶς). Worauf es jedoch dem Apostel bei jenem ersteren Citate offenbar noch weit mehr ankommt, das ist das Wort: „bei allem“ (ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις etc.), welches im hebräischen Texte gleichfalls fehlt. Nichtsdestoweniger befindet er sich damit in voller Uebereinstimmung mit der traditionellen Auffassung. Denn auch im Talmud werden die betreffenden Schriftworte (ארור אשר לא יקים את דברי התו' הזאת etc.) auf das ganze Gesetz bezogen — und nicht etwa bloss auf die Summe der vorher (V. 15—25) aufgezählten (elf) Einzelgebote[2]).

Anders steht die Sache freilich, wenn Paulus, obschon er wohl weiss, dass an jener Stelle des Deuteronomiums auch etwas vom Segen steht, gleichwohl nur vom Fluche Kenntniss haben will und diesen so scharf betont und hervorkehrt. Wohl nimmt ja daselbst der „Fluch“ — in der Darstellung — thatsächlich einen grösseren Raum ein, als der „Segen“. Allein der Talmud weiss trotzdem dafür zu sorgen, dass auch der letztere in keiner Weise zu kurz komme. Nach ihm wurden auch die Segensworte, ganz ebenso wie die Fluchworte, auch einzelweise verkündet[3]). Ferner wird gelehrt, dass der Verkündigung des Segens vor dem des Fluches zeitlich der Vorrang eingeräumt wurde — in Uebereinstimmung mit der Schrift hier (27, 12. 13) wie auch an anderen Stellen (Deut. 11, 29; Jos. 8, 33) — und dass auch bei der Segensverkündigung die Leviten das Wort geführt haben, und zwar — auch das wird nachdrücklich betont — mit erhobener Stimme[4]).

[1]) Dass beide Verse zusammen gehören, ist wohl klar. S. Lipsius z. St. V. 13 (a. a. O. S. 38): „Christus steht nachdrucksvoll voran. Der Satz ist asyndetisch; sachlich bildet er den Gegensatz zu V. 10“. — Voelter tilgt die beiden — dazwischenliegenden und den Zusammenhang störenden — Verse 11 und 12 ganz und gar (bei Lipsius ebendas. zu V. 12).

[2]) Sota 37a (Tosifta Sota C. VIII): ת״ר ברוך בכלל ברוך בפרט ארור בכלל ארור בפרט und die ganze folgende Auseinandersetzung. Vgl. Raschi z. St. und zu Deut. 27, 26 wie auch Ibn Esra daselbst. Im jerusalemischen Talmud (Sota 21d oben): כתיב ארור אשר לא יקים את כל דברי התורה הזאת ist dieses überschüssige Wörtchen wohl nur Schreibfehler und zu streichen.

[3]) S. die vorige Anmerkung.

[4]) M. Sota VII, 5: הסכו סניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה. Be-

Ob sich dahinter wohl irgend eine polemische Absicht verbirgt? Es ist nicht unmöglich. Eine apologetische Tendenz — hervorgerufen durch ein Gefühl der Nothwendigkeit, Deutungen von der Art der paulinischen auf alle Fälle thunlichst vorzubeugen — lässt sich unseres Erachtens kaum verkennen. Jedenfalls wurde über diese Stelle und ihre immerhin etwas eigenthümliche Fassung, wie man sieht, auch in jüdischen Kreisen reichlich nachgedacht[1]).

Es ist bereits hervorgehoben worden, dass der Schwerpunkt des Beweises aus dem fraglichen Verse des Deuteronomiums (27, 26) für den Apostel in dem eingeschobenen und ergänzenden Worte ἐν πᾶσι τ. λ. liegt, bestimmter in der darin enthaltenen, nach Paulus' Meinung aber schlechthin nicht realisirbaren Verpflichtung, das ganze Gesetz zu halten. Denn gesetzt, es handelte sich dort wirklich bloss um irgend einen grösseren oder kleineren Complex von Geboten, oder aber es wäre denkbar, dass Jemand allerdings auch das ganze Gesetz zu erfüllen im Stande sei, so wäre dieser zumindest schon nicht mehr „unter dem Fluche" und es bedürfte somit im Allgemeinen gar keiner solchen „Loskaufung" von diesem Fluche, wie sie, nach ihm, Paulus, durch Christus — in Kraft seines Kreuzestodes und jenes anderen, fatalerweise gleichfalls das Wort „Fluch" aufweisenden Deuteronomiumverses (21, 23) — geleistet wurde. Allein, das eben ist's, was Paulus für ganz unmöglich hält. Warum wohl? Nun, fürs Erste doch wohl nur wegen der Fülle (und Mannigfaltigkeit) des im Gesetze Gebotenen und Verbotenen, verbunden mit der gewaltigen Strenge desselben, so dass wenn auch nur eines von dem Vielen nicht gehalten wird, man schon dem „Fluche" verfallen ist.

---

stimmter b. Sota 37 b (Sifre, Reë, ed. Friedmann p. 57 ab): תיר ונתתם את הברכה על הר גריזים ואת הקללה וגו׳ . . . אלא להקדים ברכה לקללה . . ולהקיש ברכה לקללה לוי לך מה קללה בלוים אף ברכה בלוים ומה קללה בקול רם אף ברכה בקול רם etc. — Weiter wird noch eruirt, dass die auf dem Segensberge Postirten in der Mehrzahl waren, Tos. Sota VIII: מלמד ששלוחי הר גריזים מרובים משלוחי הר עיבל; cf. b. Sota 36 b (gegen jer. Sota 21 d).

[1]) Schöttgen z. St. (Gal. 3, 10) l. l. p. 733 weiss nur Folgendes zu erzählen: »De hac re altum apud Judaeos est silentium, quippe qui loca illa, quae de maledictione agunt, sicco, ut ajunt, pede praeterunt . . . Felicissimos se praedicant prae omnibus aliis gentibus, et prae nimia coecitate nesciunt, quod Lex tantum ipsis damnum adferat".

Welchen anderen Sinn hätte es sonst auch, wenn Paulus, ohne sich weiter darüber zu erklären, aus jenem Verse einfach die Schlussfolgerung zieht, dass „Alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, unter dem Fluche sind“? Oder wenn er auch an einer anderen Stelle (Gal. 5, 3) sagt: „Wiederum bezeuge ich jedem Menschen, der sich beschneiden lässt, dass er schuldig ist, das ganze Gesetz zu thun“?[1]) Und da ist es denn auf den ersten Blick fast befremdlich, zu sehen, wie er sich darin mit einer der Säulen des traditionellen Judenthums berührt. „Als R. Gamaliel (II)“, so erzählt der Talmud, „diesen Vers las (Ezech. 18, 9), da weinte er und sprach: wer alles dies erfüllt (die im Ezechiel vorher aufgezählten Dinge), „„der ist gerecht und wird leben““, nicht aber, ach, der nur eines davon erfüllt!“ Worauf ihm Akiba, unter Hinweis auf eine analoge Stelle (Lev. 18, 24), bedeutet, dass allerdings auch schon eins davon genügt[2]).

Entschieden tendenziös ist ferner auch der in gleicher Richtung (mit R. Akiba) sich bewegende Ausspruch des R. Chananja b. Gamaliel: „Wenn schon die Uebertretung auch nur eines Gebotes den Verlust des (ewigen) Lebens nach sich zieht, um wie viel mehr muss die Erfüllung auch nur eines Gebotes uns das Leben sichern“[3]). Dass das „Aus-

[1]) S. bereits oben (S. 326) die Nutzanwendung, welche Weizsäcker von diesem Verse macht. Auch Lipsius (zu unserer St. a. a. O. S. 57) sagt: „Die Beweiskraft der Stelle für den Satz des Apostels, dass Alle, die mit Werken umgehen, dem Fluche verfallen sind, liegt in der stillschweigenden Voraussetzung, dass die Erfüllung aller Gebote durch Alle eine Unmöglichkeit sei“. Vergl. übrigens noch Gal. 6, 13 (Röm. 2, 17—25): „Auch die sich beschneiden lassen, halten das Gesetz für sich nicht“ usw. und Weizsäcker a. a. O. S. 136, 696 f.

[2]) Sanhedrin 81a: כשהיה ר״ג מניע למקרא הזה היה בוכה ואמ׳ מאן דעביד לכולהו הוא דחייא בחדא מנייהו לא א״ל ר״ע אלא מעתה etc. — Die Parallelstelle Makkoth 24a weist einige Varianten auf. Interessant ist hier in der Erwiederung R. Akiba's (nach unserer Lesart): א״ל מי כתיב עושה כל אלה עושה אלה כתיב, wovon auf das paulinische πᾶς und ἐν πᾶσι κ. τ. λ. neues Licht fällt.

[3]) M Makk. III, 15: מה אם העובר עבירה אחת נוטל נפשו עליה העושה מצוה אחת על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו (Nach der Erklärung Raschi's: דמדה טובה מרובה על מדת פורעניות). Dem Satze liegt — anders wie gleich in dem vorhergehenden Ausspruche desselben Autors — keine Schriftauslegung zu Grunde. Erst R. Simon, nach welchem auch schon die blosse Nichtübertretung eines Gebotes hinreicht, gibt eine solche, gleich darauf: ר׳ שמעון או׳ ממקומו הוא למד שנא׳ ונכרתו הנפשות העושות ונו׳ ואו׳ אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

gehen von Gesetzeswerken", wie Paulus es nennt, trotz der grossen Menge der Gebote, kein vergebliches ist, ja dass es vielmehr gerade dadurch erst recht zum Ziele führt, lehrt am selben Orte auch R. Chananja b. Akaschja, wenn er sagt: „Gott wollte Israel verdient machen, darum mehrte er ihnen Gesetz (Lehre) und Gebote, denn so heisst es (Jes. 24, 21): „„Gott wollte es um seiner Rechtfertigung willen u. s. w.""[1]) — Endlich gehört hierher vielleicht auch die bekannte Predigt des (Amoräers) R. Simlaï, wonach die ursprünglichen 613 Gebote von den späteren Propheten (zum Theil auch von David) auf immer wenigere, zuletzt von dem Propheten Habakuk (2, 4: „Der Gerechte wird aus seinem Glauben leben") gar nur auf ein einziges reduciert worden seien[2]).

Wie mit jener Stelle des Deuteronomium's, so beschäftigte man sich also in diesen Kreisen auch mit der Frage nach der Möglichkeit einer Erfüllung des Gesetzes in allen seinen Theilen (und durch Alle), in Einem mit der Wahrnehmung von dem Erschwertsein dieser Aufgabe durch die Fülle des gesetzlich Gebotenen. Man sieht aber auch, wie die Sache von den Tannaiten[3]) in beiden Fällen leicht zu

---

Letzteres ist der auch unserem Apostel so wohl bekannte Vers Lev. 18, 5 (Gal. 3, 11 und sonst). Ueber R. Chanania b. Gamaliel (Sohn des jamnensischen Patriarchen) handelt Bacher a. a. O. S. 438—441, seltsamerweise, ohne dabei auch unseres Satzes zu erwähnen.

[1]) M. Makk. III, 16: רי חנניה בן עקשיא אומ׳ רצה הקביה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנא׳ ה׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. Das Suffixum in למען צדקו wird von dem Mischnalehrer kühn auf Israel bezogen. (So auch Targum Jonathan: ה׳ רעי בדיל לזכאותה דישראל).

[2]) Makk. 23 a f. Für die Hierhergehörigkeit der Stelle spricht die Erklärung Raschi's: שבתחילה היו צדיקים והיו יכולים לקבל עול מצוות הרבה אבל דורות האחרונים לא היו צדיקים כל כך ואם באו לשמור כולן אין לך אדם שווכה. Eine andere Erklärung gibt neuerdings Lazarus, Ethik d. Jud. S. 107 ff. Darnach käme es dem Amoräer vielmehr darauf an, „den innersten Kern aller Gesetze, ihr Grundprincip zum Ausdruck zu bringen", weshalb von ihm hier auch „alle religiösen Specialgesetze bei Seite gelassen und das Ethische als Ziel aller Gesetze allein ins Auge gefasst wird". Die Interpretation Raschi's stützt sich jedoch auch, wie es scheint, nicht unbegründeterweise, auf den Zusammenhang, in welcher die Stelle steht. Sie findet sich nämlich mitten unter den Erläuterungen zur obigen Mischna (III, 16).

[3]) Auch R. Gamaliel dürfte sich auf die Erwiederung R. Akiba's hin beruhigt haben. — Zu dem „Weinen" desselben — wobei man unwillkürlich an den paulinischen Schmerzensausbruch Röm. 7, 24 erinnert wird — vergleiche man übrigens ebendaselbst (Makk. 24 a):

Gunsten des Gesetzes gewendet wird, — während der Apostel Paulus, seinem Zwecke gemäss und wohl auch seiner nunmehrigen Empfindung nach, auf demselben Wege — und dies ist für uns hier das Wichtigere — zu dem entgegengesetzten Resultate gelangte.

II.

Das Gesetz und die Sünde.

Paulus kommt auf das im vorigen Capitel behandelte Thema vom „Fluche des Gesetzes", wie oben bereits flüchtig bemerkt worden ist, nicht wieder zurück. Er scheint darauf selber kein besonders grosses Gewicht gelegt zu haben. Und zwar weder für die Lehre, dass das Gesetz nicht rechtfertige, noch auch für die von der Aufhebung des Gesetzes durch und in Christus. Stehen ihm doch für Beides noch gar manche andere Beweise zu Gebote. So für das Erstere gleich vornan im Galaterbriefe, 2, 16 die Anspielung auf Psalm 143, 2b: „weil aus Gesetzeswerken nicht gerechtfertigt werden wird, was Fleisch heisst[1]). Ferner Röm. 2, 24 und 3, 9—19 die zwar einseitige, im Ganzen aber nicht unglückliche Verwertung von Jes. 52, 5 und Ps. 14, 1—3 zum Zwecke des Nachweises der allgemeinen Sündhaftigkeit, speciell auch der der Juden, wie Paulus scharf betont, inwiefern sie selbst das Gesetz (zum Theil) nicht halten, Letzteres somit erfahrungsgemäss überhaupt nicht rechtfertigen kann.

Weiterhin versucht es aber der Apostel, dasselbe uns auch noch auf eine andere, dialectisch-philosophirende Weise begreiflich zu machen. Nämlich, der für ihn feststehenden, theologisch und, wie wir gesehen haben, auch historisch begründeten Thatsache, dass das Gesetz Niemand zu rechtfertigen vermöge, steht die andere Thatsache gegenüber,

---

וכבר היה ריג ור' אלעזר בי עזריה ור' יהושע ור' עקיבא מהלכי בדרך . . . והתחילו בוכין ור' עקיבא משחק etc. An einem anderen Orte, Sanhedrin 65 b, ist es R. Akiba, der da weint: כי שהיה ריע מניע למקרא זה היה בוכה. S. auch Abod. sar. 10 b (17 a; 18 a): כבה רבי ואמי יש קונה עולמו בשעה אחת etc.; Sanh. 103 b: ר' יונתן כי הוה מטי להאי קרא הוה בכי.

[1]) Cf. Rom. 3, 20. „Πᾶσα σάρξ" (an beiden Stellen), gegenüber πᾶς ζῶν = כל חי des griechischen und hebräischen Textes, dürfte wohl mit zu den absichtlichen Aenderungen gehören; vgl. Vollmer a. a. O. S. 43 Anm. 1.

dass das Gesetz an sich doch „heilig, gerecht und gut und göttlich“ ist (Röm. 7, 12; 8, 25). Demnach muss Jenes sicherlich einen tieferen, allenfalls ausserhalb des Gesetzes liegenden Grund haben, einen solchen nämlich, der es bewirkt, dass das Gesetz schlechthin nicht gehalten werden kann, ohne dass die Heiligkeit des Gesetzes selbst dadurch auch nur im Geringsten in Mitleidenschaft gezogen würde. Dieser Grund —: Paulus findet ihn zuletzt im Princip der Sünde, im Fleisch oder, um mit Weizsäcker zu reden: „in dem Bestand des Menschen aus natürlichem (und nicht etwa erst gewordenem) Fleisch“[1]).

Nämlich, so meint Paulus, das Gesetz ist „geistlicher“ Natur; der Mensch aber besteht von Natur aus „Geist“ und „Fleisch“ (oder „Leib“). Jedoch nicht zu gleichen Theilen; sondern Letzteres, das Fleisch, ist der weitaus mächtigere Theil. Es ist nicht bloss das eigentliche Organ des Handelns, sondern es bestimmt allein auch das Handeln. Während die Function des „Geistes“ sich bloss auf den Bereich des Bewusstseins, des Denkens und Wollens erstreckt. Somit: „Das Wollen ist da, das Vollbringen des Guten aber nicht . . . Ich stimme mit Freuden dem Gesetze Gottes (dem mosaischen) zu nach dem inneren Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches gegen das Gesetz meines Denkens kämpft und mich gefangen setzt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist“, Röm. 7, 14—23. Daher unsere durchgängige tödtliche Ohnmacht und mit ihr zugleich die des Gesetzes, welch Letzteres, als „geistliches“ und somit mit dem „Geist“ wesensgleiches, uns zu Hülfe kommen sollte, leider aber, von demselben „Fleische“ unterjocht, sich völlig kraftlos erwiesen hat und noch fortwährend erweist, ibid. V. 24 und 8, 2. 3 ff. —

Woher hat Paulus diese seltsame, fatalistisch, ja man möchte fast sagen, materialistisch gefärbte Anthropologie? Nach Lipsius ruht dieselbe durchaus auf alttestamentlicher Grundlage; „ihre angeblich hellenistisch-dualistischen

---

[1]) A. a. O. S. 131. So auch Lipsius zu Röm. 7, 14 a. a. O. S. 141: „Hiermit ist allerdings eine Naturnothwendigkeit des Sündigens ausgesprochen, die nicht erst durch das geschichtliche Factum des adamitischen Sündenfalles, sondern in der σάρξ des Menschen (d. h. nicht in seiner fleischlichen Willensrichtung, sondern in seiner Fleischsubstanz) begründet ist“.

Bestandtheile sind einfach zu bestreiten"[1]). Allein, wie verträgt sich denn das — um nur hievon zu sprechen — mit der alttestamentlichen, sonst ja auch von Paulus festgehaltenen Lehre von den Willensfreiheit?[2]).

Aber auch Philo würde, obschon er vom „Leibe" manchmal in Ausdrücken spricht, welche denen des Apostels ziemlich nahe kommen[3]), eine solch extreme Ansicht sicherlich weit von sich gewiesen haben. Hält er doch an der Fähigkeit des Menschen, sich von der Sinnlichkeit frei zu machen — wenn auch freilich nur unter dem Beistande Gottes — durchgehends fest[4]). Wie sollte denn sonst auch überhaupt irgend eine Ethik zu Stande kommen können?! — Paulus klagt (Röm. 7, 14 f.): . . . „ich aber bin von Fleisch, verkauft unter die Sünde, denn was ich vollbringe, weiss ich nicht u. s. w." Philo aber sagt z. B. (Leg. allegor. I. 103): „Der tyrannische Geist (im Leibe) legt der Seele und dem Leibe gewaltsame und schädliche Befehle auf, nämlich die Ausübung des Lasters und die Genüsse der Leidenschaften; der königliche Geist dagegen (Melchisedek, Gen. 14, 18) befiehlt zuerst nicht, sondern überzeugt, da seine Aufforderungen derart sind, dass durch sie der Nachen des Lebens mit günstigem Winde dahinfährt, gelenkt von dem trefflichen und wohlerfahrenen Steuermann, dem göttlichen

---

[1]) A. a. o. S. 140 unten. — Zu bemerken ist, dass wir hier bei dem Apostel nirgends einem Schriftbeweis oder auch nur irgend einer Anspielung auf ein alttestamentarisches Wort begegnen.

[2]) Lipsius meint zwar, diese sei darum noch nicht ausgeschlossen; „nur kann vermöge der Herrschaft der ἁμαρτία über die σάρξ das Wollen des Guten nicht zum Vollbringen werden". Beschränkt sich denn aber die altt. sittliche Freiheit blos auf das Wollen des Guten? Nichts weniger, als das!

[3]) Δεσμοτήριον, De ebr. I, 372 und sonst, vgl. Röm. 7, 23: αἰχμαλωτίζοντάμε etc.; νεκρὸν σῶμα, Leg. alleg. I, 100, vgl. Röm. 6, 12; 7, 24; 8, 11: θνητὸν σῶμα; ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου etc. (Vgl. Schürer a. a. O. S. 880).

[4]) S. Schürer a. a. O. S. 882: „Die Stoiker verweisen den Menschen auf seine eigene Kraft; nach Philo hat der Mensch, als sinnliches Wesen, nicht die Fähigkeit, sich von der Sinnlichkeit frei zu machen; er bedarf dazu des Beistandes Gottes . . . In dieser religiösen Begründung der Ethik unterscheidet sich Philo sehr bestimmt von den Stoikern". Nach Dähne a. a. O. I, 378 „schloss Philo keineswegs alle selbstthätige Kraft des Menschen bei Erringung des Göttlichen aus".

Vernunftgesetz“[1]). Auch dieses Letztere nützt hingegen nach Paulus, wie wir schon wissen, dem Menschen nichts, sondern Gott musste, „indem er seinen Sohn sandte, . . . die Sünde im Fleische verdammen, damit das Recht des Gesetzes in Erfüllung komme an uns, sofern wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste“, Röm. 8, 3 4 f. Letzteres, das „nach dem Geiste wandeln“, erinnert ja wohl wieder an Philo; aber es ist im Grunde doch etwas ganz Anderes. Denn während nach dem Philosophen der Mensch dasselbe Wesen bleibt, also nach wie vor auch „nach des Fleisches Art ist“, soll und muss er nach dem paulinischen Mysticismus nunmehr zu einem ganz anderen, neuen und soc. reingeistigen Wesen werden — so dass von einem sittlichen Handeln, im eigentlichen Sinne, kaum wieder gut die Rede sein kann.

Freilich ist Paulus eben kein Ethiker von Profession, gleich Philo, wie überhaupt kein Systematiker. Auch scheint ja schon aus seinen eigenen Worten an dieser ganzen Stelle des Römerbriefes (besonders 7, 19—24) hervorzugehen, dass er die gewonnene trübselige Erkenntniss einzig und allein seiner an sich selbst und an Anderen gemachten Erfahrung zu verdanken gehabt habe.

Indessen treffen wir auch bei den talmudischen Lehrern öfters auf Aeusserungen, welche dem „Fleische“ gegenüber dem „Geiste“ ein gewaltiges, ja fast ebenso wie bei Paulus ein erdrückendes Uebergewicht einräumen. Es ist, wie man wohl schon errathen haben wird, der dem Fleische von Natur innewohnende „böse Trieb“, der bekannte Jezer ha-ra, gegenüber dem im Geiste wohnenden „guten Trieb“, von dem hier gesprochen wird und gesprochen werden muss.

Denn dass es vor Allem in der That dieser „böse Trieb“, oder dem doch etwas ganz ähnliches ist, was auch Paulus bei seiner „Sünde“ vorschwebt, lässt sich kaum bezweifeln. Er nennt jenen zwar nirgends ausdrücklich[2]);

---

[1]) Dasselbe Bild vom „Steuermann“, neben dem vom „Wagenlenker“ usw. auch I, 181 u. s.; cf. Josephus, De Maccabaeis C. II, III. VII (Anf.).

[2]) Während er den Satan allerdings einmal nennt, I Cor. 7, 5 (Vgl. Schöttgen und Nork zu dieser Stelle). Nach der Tradition wurden Beide schon frühzeitig mit einander identificiert. S. Sifra zu Lev. 18, 4 (ed. Weiss p. 86a); ואלו שיצה משיב עליהם und Bor. Joma 67b: דברי

aber die Sünde erscheint bei ihm fast ganz so personificiert: sie „lebt", „betrügt", „tödtet", „handelt" (Röm. 7, 9. 11. 17. 20) ganz so wie der leibhaftige Jezer ha-ra in Talmud und Midrasch[1]). Ebenso hat Letzterer auch im „Leibe" seinen Sitz — und treibt mit ihm und durch ihn sein Unwesen — gerade wie die paulinische Sünde in dem Fleisch oder gleichfalls im „Leib" und in dessen „Gliedern" mit ihren „Begierden", „Leidenschaften" und „Gewohnheiten" (Röm. 6, 12; 7, 5. 8. 13. 14). So sagt Weber: „Dass der Leib nicht bloss als der verwesliche unrein ist, sondern weil er der Sitz des Jezer ha-ra ist, sehen wir aus Bemidbar r. C. 13: „Wehe dem Teig, über welchen der Bäcker selbst das Zeugniss ablegen muss, dass er böse ist". Er ist es aber, eben als Sitz des Jezer ha-ra, welcher im Leibe das ist, was der Sauerteig im Teige: eine gährende, treibende Macht"[2]). Dagegen ist die Seele — der paulinische „Geist" — rein und ihr Beruf, mit den ihr innewohnenden Kräften der Weisheit der „gute Trieb" zu sein und gegen den Jezer ha-ra das Gute zu fördern. „Wenn sie den Jezer ha-ra walten lässt, so vollbringt wohl er die Sünde; aber die Seele ist verantwortlich, denn ohne ihre Einwilligung hätte er es nicht thun können"[3]). Doch wird letztere Frage, nämlich die nach der Verantwortlichkeit — welche übrigens auch Paulus ja nicht leugnet — gar viel und scharf ventiliert[4]).

שהשטן משיב עליהם. Bestimmter freilich erst von R. Simon b. Lakisch (Bab. bathra 16 a): הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. Hier also auch mit dem Tode: vgl. Röm. 8, 2: „Denn das Gesetz des Geistes, des Lebens hat in Chr. Jesus freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes«. Wahrscheinlich aber kannte Paulus auch den מלאך המות selbst; s. Röm. 5, 14: ὁ θάνατος ἐβασίλευσε und Schöttgen z. St.

[1]) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 127 f. „Aber Paulus redet nicht bloss von den Sünden, sondern auch schlechtweg von der Sünde . . „ er denkt unter dem einheitlichen Begriff einen Zustand und eine Macht, so dass er von derselben, wie von einer Person sprechen kann. Zieht man auch alles Bildliche ab, so bleibt immer die Vorstellung einer wirksamen Kraft". Viel zu schwach jedenfalls Lipsius zu Röm. 7, 11 (a. a. O. S. 139): »Der Ausdruck ἐξηπάτησε ist aus Gen. 3, 13 LXX. Was dort von der Schlange erzählt wird, ist hier auf die ἁμαρτία übertragen". — Für den Jezer ha-ra s. Weber, System der altsynagogalen pal. Theologie, S. 225 ff.

[2]) A. a. o. S. 221 f. Die von Weber mit angeführte Stelle aus Schem. r. C. 15: מיצר הרע שיש בגופן notirt bereits Schöttgen zu Röm. 7, 24: ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. S. Anhang Nr. 6.

[3]) Weber, das. S. 222.

[4]) S. die von Weber angeführten Stellen Sanh. 91 b; Tanchúma,

Was aber die übergreifende Macht dieses Jezer ha-ra betrifft, so erinnere man sich fürs Erste an den Ausspruch R. Josua b. Chananjas; „Ein böses Auge, der böse Trieb und Menschenhass bringen den Menschen aus der Welt“[1]). Oder auch an den bekannten Kernspruch Ben Somas: „Ein Held ist, wer seinen Trieb bezwingt“[2]). Er, der Jezer ha-ra, ist ferner auch der die „kleine Stadt von nur wenig Einwohnern“ — das ist der Leib mit seinen Gliedern — so hart bedrängende „grosse König“, während der gute Trieb nur der „arme, weise Mann“ ist[3]). Eine überaus strenge Deutung von Jes. 28, 7 lautet wie folgt: „Also spricht der Ankläger vor Gott dem Herrn: worin unterscheiden sich diese von den Anderen (Israel von den Heiden)? Antwort: Israel befasste sich mit dem Gesetz; die Welt-Völker nicht. Und doch, entgegnet Jener, sind auch diese (Israel), ob ihrer sinnlichen Verirrungen, reif für die Hölle“[4]). Ja, selbst die Möglichkeit einer Selbstrettung des Sünders durch Busse und Umkehr (Theschuba) wird an einer Stelle nahezu in Frage gezogen, indem sich der Jezer ha-ra auch einer solchen siegreich widersetzt[5]). Damit derselbe nicht aber auch noch

---

Waj. 6 (ed. Buber p. 8); Vaj. r. C. 4. — Dagegen fehlt hier ein Hinweis auf Mech. Pesch. (ed. Weiss p. 44): בשעה שאדם מת והגוף כלה הקב״ה מעמידו בדין א״ל עד שתשאלני על הגוף שהוא טמא שאלני על הנשמה שהיא טהורה etc.

[1]) Aboth II, 11: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם: cf. IV, 21 und Maimonides z. St. (II, 11).

[2]) Aboth IV. 1: איזהו גבור הכובש את יצרו. S. Anhang Nr. 7.

[3]) Nedar. 32 a (mit Bezug auf Koheleth 9, 14): מאי דכתיב עיר קטנה וגו׳ עיר קטנה זה הגוף ואנשים בה מעט אלו האברים ובא אליה מלך גדול זה יה״ר. Diese „Glieder“ (des Leibes) werden hier auch gezählt: es sind deren zehn, gleich den „zehn Herrschern der Stadt“ (Kohel. 7, 19). Dass aber der „arme weise Mann“ die Stadt zuletzt doch rettet, ändert nichts an der Thatsache von der Uebermacht des Jezer ha-ra; s. gleich weiter den Satz: ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא דבשעת יצר הרע לית מאן דמדכרי ליה ליצר טוב. „Wo der böse Trieb am Werke ist, da gedenkt Niemand des guten Triebes“ (mit Bezug auf Kohel. 9, 15). Weitere Bezeichnungen des Letzteren als der „dürftige“, „kränkliche“, „schwächliche“ sehe man bei Weber a. a. O. S. 216.

[4]) Meg. 15 b: אמרה מדת הדין לפני הקב״ה מה נשתנו אלו מאלו א״ל הקב״ה ישראל עסקו בתו׳ אוה״ע לא עסקו בתו׳ אמר(ה) גם אלה ביין תעו פקו פליליה אין פקו אלא נהגם. (Dieser Text ist offenbar der vollständigere und richtigere, gegenüber Sanh. 111 a und Jalkut Jes. zu dem citirten Vers). Nach Raschi geht das גם אלה blos auf die „Sünder“ in Israel, wodurch die Härte allerdings etwas gemildert wird.

[5]) Sanh. 105 a (Jalkut Jes. 28, 26): אמר להן נביא לישראל חזרו בתשובה א״ל אין אנו יכולין יצר הרע שולט בנו אמר להן יסרו יצריכם אמרו

jenseits, in der seligen Zukunft, seine unvertilgliche Macht ausübe, muss er da von Gott dem Herrn selbst ein für alle Mal unschädlich gemacht, d. h. gänzlich vernichtet, ausgerottet werden[1]).

III.

Das Gesetz Princip der Sünde.

Die personificierte Sünde des VII. Cap. des Römerbriefes ist kein leeres Phantasiegebilde. Sie ist es nicht mehr und nicht weniger, als der talmudisch-midraschische Jezer ha-ra, welch Letzterer, seinerseits, auch nicht als ein blosses Product überreizter agadisch-metaphysischer Speculation angesehen werden darf. Nein, Beide, dem Wesen nach vollkommen eins, stehen vielmehr — im Rahmen einer jeden, mit naiverer Denkart gepaarten dualistischen Weltanschauung — wirklich da als der „Dämon, zu welchem in unserem Leibe die Natur sich zusammenfasst, nur das Böse erstrebend, für den armen Geist eine nie rastende Versuchung, ein steter innerer Kampf, der ihn nicht zur Ruhe kommen lässt"[2]). Kein Wunder daher, glauben wir, wenn die finstere Macht dieses Dämons sowohl, als auch das tieftragische des durch ihn heraufbeschworenen ewigen Kampfes auch im Judenthume, wie wir gesehen haben (und die obigen Stellen liessen sich ja noch beliebig vermehren), schwer genug empfunden wurde.

Wie dem aber auch sei, so weit ging man hier darin doch nicht, ihn, diesen Kampf mit dem Dämon Jezer ha-ra, als einen schlechthin aussichtslosen vollends aufzugeben, oder gar sich davon in der Stellungnahme zum Gesetz, wie überhaupt in der objectiven Beurtheilung desselben, mehr als gebührlich beeinflussen zu lassen. Am allerwenigsten in der Weise unseres Apostels, nach welchem ja das Gesetz, wie wir bereits wissen, sich „wegen des Fleisches" durchaus kraftlos erwiesen hat. Gewiss, das Gesetz vermag auch nach jüdischer Anschauung nicht, die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Welt zu schaffen, geschweige denn uns

לו אלהיו יורגו. Das letzte Wort behält also auch hier, wie in der obigen Stelle (vorige Anm.) die Middath ha-Din, der Jezer ha-ra.

[1]) Sukk. 52 a; cf. Ber. r. C. 48; Schem. r. C. 30; Tanch. Vaj. ed. Buber p. 8; vgl. Weber a. a. O. S. 227.

[2]) Carneri („Der moderne Mensch", 3. Aufl. S. 27) zur Definition des „aus der Zeit der Metaphysik" herübergenommenen Begriffes des Menschen.

— mit Ausnahme einzelner seltener Fälle — vollständige Sündlosigkeit zu erwirken[1]). Und zwar auch hier aus keinem anderen Grunde, als nur „wegen des Fleisches“. Aber es befähigt uns dasselbe doch, dies ist jedenfalls die vorherrschende Ansicht, der Sünde mit einigem Erfolg entgegenzutreten, und je nachdem der einzelne Mensch sich dies, eben unter Anleitung des Gesetzes, angelegen sein lässt, steht er vor Gott gerechtfertigt da[2]). Nach Paulus hingegen ist dies nicht nur nicht der Fall, sondern — gerade durch das Gesetz wird die Sünde erregt und gemehrt (Röm. 7, 5; 5, 20), und wird dieselbe erst recht zur Sünde, oder, wie er sagt: „sie sollte als Sünde offenbar werden, indem sie mir mittelst des Gebots den Tod bewirkte; erst recht versündigen sollte sich die Sünde mittelst des Gebots“ (Röm. 7, 13). Ja, nicht bloss so, sondern dies allein ist und war auch nur von allem Anfang an der von Gott gewollte Zweck[3]) des Gesetzes. „Das Gesetz aber ist dazwischen gekommen, damit die Uebertretung völlig werde“ (Röm. 5, 20). „Was aber ist es mit dem Gesetz? Es ist der Uebertretungen willen hinzugekommen, bis dass da käme der Samen, dem die Verheissung gilt usw.“ (Gal. 3, 19).

Betrachten wir zunächst den zuerst angeführten Satz Röm. 7, 5: „Denn da wir im Fleische waren, bewiesen sich die durch das Gesetz erregten sündlichen Leidenschaften wirksam an unseren Gliedern, Frucht zu bringen für den

---

[1]) S. z. B. Sabb. 55a (Vaj. r. C. 36): אין מיתה בלא חטא; Sanh. 46b, wonach auch die Gerechten der Sühne durch das Grab bedürfen: Vaj. r. C. 4: א' ר' שמואל בר אמי כל מה שסינל אדם מצות ומעיט אינו מספיק להבל היוצא ממנו (cf. Tanna de-Bë Elia sut. C. 16: ואפי' אם אדם עושה כל זאת אינו מספיק להבל היוצא ממנו אפי' שעה אחת). Vgl. Weber a. a. O. S. 231: „Sündlosigkeit ist an sich möglich, sei es im absoluten, sei es im relativen Sinne (Reduction der Sünde auf einige wenige Fälle); aber sie liegt nicht im Bereich der Erfahrung. Das Allgemeine ist die Sündhaftigkeit, wonach jeder vom Jezer überwältigt wird und Uebertretungen begeht“.

[2]) S. Stellen wie Aboth VI, 1: ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות; ib. 7: גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעוה"ז ובעוה"ב. Speciell gegen über dem Jezer ha-ra: Kidd. 30b; Bab. bathra 16a: ברא יצ"ה ברא תבלין כנגדו (Vgl. Lazarus, Ethik d. Jud. S. 264). Eruiert wird der jeweilige Stand des Menschen vor Gott dadurch, dass die Gutthaten und Verdienste, ebenso wie die Sünden, gezählt, aber auch gewogen werden. Daher z. B. Aboth IV, 2: הוי רץ למצוה קלה כחמורה (cf. II, 1). S. auch den oben (S. 421, Anm. 2) bereits citirten Satz: יש קונה עולמו בשעה אחת etc.

[3]) Vgl. Grafe a. a. O. S. 16.

Tod" etwas genauer. Meinte Paulus wirklich, dass die „sündlichen Leidenschaften" erst durch das Gesetz „erregt" werden müssten? Wohl schwerlich[1]). Denn das „Fleisch" und die „Begierden des sterblichen Leibes" und das „Gesetz in den Gliedern" usw., von denen vorher und auch nachher noch so viel gesprochen wird, sind ja schon früher da und bedürfen gewiss nicht erst einer solchen „Erregung" durch das Gesetz. Auch könnte ja dann von solchen, „die da ohne Gesetz sündigten" (Röm. 2, 12) überhaupt gar nicht mehr die Rede sein. Dazu sagt Paulus noch an einem anderem Orte (Röm. 5, 13) ausdrücklich: „Denn Sünde war da in der Welt auch schon vor dem Gesetz, wird sie auch nicht angerechnet dort, wo kein Gesetz ist." Weshalb sie aber dort nicht „angerechnet" wird, das erklärt Paulus selbst gleich weiter (V. 14): „Der Tod hat dennoch von Adam bis Moses geherrscht, auch über die, welche nicht gesündigt haben in derselben Weise der Verletzung eines Gebotes, wie Adam, der das Vorbild der Zukünftigen war"[2]). Ferner ebenso (Röm. 4, 15b): „Wo aber kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung," und wieder: „Denn was durch das Gesetz kommt, ist Erkenntniss der Sünde" (Röm. 3, 20). Oder: „Was wollen wir nun sagen: ist das Gesetz Sünde? Nimmermehr! Aber die Sünde wäre mir nicht zur Erkenntniss gekommen, wenn nicht durch das Gesetz" (Röm. 7, 7).

Man sieht also ganz deutlich: Zu Grunde liegt hier überall: erstlich die Vorstellung, dass Sünde wesentlich „Uebertretung", d. i. Verletzung eines (positiven) göttlichen Gebotes sei. Es liegt dies nicht an und für sich in dem Begriff der Sünde, welcher vielmehr alles fleischliche Thun und Treiben — es sei dasselbe verboten oder nicht — in sich befasst. Aber so ist es historisch geworden, einestheils

[1]) Pierson u. A. (bei Lipsius z. St. Röm. 7, 5. S. 137) tilgen in der That das τά (διὰ τοῦ νόμου), wodurch der Sinn der ganzen Stelle, wie man leicht sehen kann, sofort wesentlich modificiert erscheint.

[2]) Genauer: »in derselben Weise der Uebertretung« (= ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ). Cf. Sifra, Vaj. (ed. Weiss) p. 27a: ר' יוסי או' אם נמשך לידע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא צא ולמד מאדם הקדמוני שלא נצטוה אלא מצוה אחת בלא תעשה ועבר עליה ראה כמה מ׳תות נקנסו לו ולדורותיו. Zu dem gleich darauffolgenden: וכי איזה מדה מרובה מדת הטובה או מדת פורענות הוי או' מדת הטוי vgl. man noch Röm. ib. S. 15: »doch nein, es ist bei der Gabe der Gnade nicht so wie beim Fall usw.«

dadurch, dass die erste Sünde (die Adam's) eine solche „Uebertretung" war, anderntheils indem das Gesetz für jede Art fleischlicher Verirrung ein eigenes Gebot hat und dessen Uebertretung mit schwerer Strafe bedroht. Eben darum ist mit dem Gesetze die Uebertretung auch „völlig" geworden (Röm. 5, 20), dh. ist durch dasselbe das Mass aller (möglichen) Sünden (und aller Schuld) vollständig erreicht. — Zweitens unterscheidet Paulus scharf zwischen bewusster (vorsätzlicher, d. h. als Sünde vorsätzlicher) und unbewusster (unvorsätzlicher) Sünde. Letztere erscheint bei ihm als die nicht „zur Erkenntniss gekommene", „leblose" Sünde; Erstere ist die zur Erkenntniss gekommene, lebendige und darum erst recht todbringende Sünde. So auch Röm. 7, 7. 8: „Hätte ich doch auch von der Lust nichts gewusst, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte: lass dich nicht gelüsten; die Sünde aber hat das Gebot benützt, um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen". Denn Paulus kann doch auch hier unmöglich gemeint haben, dass der Mensch ohne das X. Gebot von der „Lust", als solcher, thatsächlich nichts gewusst, sie gar nicht gekannt haben würde. Sondern was er meint, das ist nur, dass er sie ohne das Gebot nicht erkannt, nämlich eben als Sünde erkannt haben würde. Also nicht von einem „ins Lebenrufen aller Lüste" schlechthin ist die Rede, sondern lediglich von der Entstehung eines lebendigen Bewusstseins von den „Lüsten", als eben so vieler und zwar todeswürdiger Sünden. Wie ja gleich die nachfolgenden Worte: „Denn ohne Gesetz fehlt der Sünde das Leben; ich aber lebte ohne Gesetz so dahin, wie jedoch das Gebot kam, da kam neues Leben in die Sünde, für mich aber der Tod" (V. 8 b. 9. 10.) klar und deutlich zeigen. Es fehlt ihr nämlich — ohne Gesetz — das Leben: einfach darum, weil sie so nicht „zur Erkenntniss kommen" und eben darum auch nicht „angerechnet" werden kann (Röm. 5, 13)[1]).

Beide Elemente aber sind der Hauptsache nach zwar schon im alten Testamente vorhanden, noch vollständiger jedoch allenfalls in der traditionellen Lehre, woselbst die betreffenden alttestamentlichen Formeln und Begriffe nach mehr als einer Seite hin eine reiche Ausgestaltung erfahren haben.

[1]) So ist nun auch oben der fragliche Satz Röm. 7, 5 (ohne oder auch mit dem τά) zu verstehen. S. noch Anhang Nr. 8.

Schon das der paulinischen „Uebertretung“[1]) offenbar zu Grunde liegende hebräische Wort: עבירה kommt so — in dieser Nominalform[2]) — in der Schrift noch nicht vor, während es in der Tradition bekanntlich zur stehenden und fast alleinigen Bezeichnung für „Sünde“ geworden ist. Wie umgekehrt das Wort מצוה — die paulinische ἐντολή — welches in der Schrift die ursprüngliche Bedeutung: Gebot beibehält[3]), hier (in der Tradition) oft auch sittliche That, Tugend, Wohlthat schlechtweg bedeutet.[4]) Eben weil wie ohne Gesetz keine Uebertretung und keine Sünde, so in der Regel auch ohne und ausser der Erfüllung des Gesetzes keine Sittlichkeit und keine Tugend u. s. w.[5]).

---

[1]) Παράβασις, oder dafür auch: παράπτωμα (Röm. 5, 15ab, 16. 17. 18. 20); vgl. Röm. 5, 15a die παράπτωμα Adam's mit dessen παράβασις im vorhergehenden Verse, ferner Röm. 5, 20 mit Gal. 3 19. Nur dass παράπτωμα zugleich auch den Begriff der Schuld andeutet, also so viel wie: durch Uebertretung bewirkte Versündigung: vgl. Lipsius' Uebersetzung (und Erläuterung) zu 5, 15 S. 126 oben.

[2]) Bei der Uebersetzung der verschiedenen Verbalformen des Stammes עבר in der übertragenen Bedeutung: »übertreten« (z. B. irgend einen Befehl, ein Gebot, den Bund Gottes u. s. w.) wechselt in der Septuaginta das Verbum παραβαίνω mit dem Verb. παρέρχομαι (hie und da noch anders, z. B. Richt. 2, 20). Doch ist ersteres, wie es scheint, überwiegend.

[3]) Und zwar gleicherweise für Gebot und Verbot. Die traditionelle Eintheilung in מצות עשה und מצות לא תעשה ist jedoch schon in der Schrift selbst ausdrücklich vorgezeichnet (Lev. 4, 13. 22. 27 u. s.). Wenn daher Paulus seine ἐντολή unterschiedslos, also auch von einem Verbot (zumal wie Röm. 7, 8 ff. vom X. Gebot) gebraucht, so folgt daraus gewiss noch nicht, dass er diese Zweitheilung nicht gekannt habe. —

[4]) Auch dies ist bekannt. Doch scheint dieser Sprachgebrauch sich erst später eingebürgert zu haben. Man sehe Stellen wie Waj. r. C. 34 (Ruth r. C. 4): א' ר' יצחק למדתך תו' ד"א שכשיהא אדם עושה מצוה יהא עושה אותה בלב שמח etc. Als Beispiele werden angeführt die Gutthaten Rubens (Gen. 37, 21), Boas (Ruth 2, 14), Ahrons (Exod. 4, 14); ibid.: ר' כהן ור' יהושע . . . אמרו לשעבר היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה ועכשיו אדם עושה מצוה מי כותבה אליהו ומלך המשיח etc.; Schir-haschir. r. C. 6: ד"א אל נגת אגוז ירדתי מה האגוז הזה יש בו אגוזי פרך . . . כך ישראל יש מהן עושין צדקה מאליהן . . . א"ר לוי מתלא א' תרעא דלא פתיח למצוותה יהא פתיח לאסיה. (Im Jalkut z. St., H. L. 6, 11, heisst es auch anstatt עושין צדקה: עושים מצוה).

[5]) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, dass die traditionelle Lehre hierbei nur den Juden vor Augen hat. Für den Heiden kommt in beiden Fällen eine andere Auffassungsart zur Geltung. S. Anhang Nr. 9.

Was ferner die Unterscheidung zwischen bewusster und unbewusster Sünde betrifft (זדון — שגגה[1]), so betrachtet die Schrift, ihrerseits, zwar auch Letztere ohne Weiteres als Sünde; doch genügt bei ihr zur Entsündigung schon ein entsprechendes Opfer, während Erstere — gegebenen Falls — allemal den Tod fordert (am Prägnantesten wohl Num. 15, 22—30 f.; cf. Deut. 17, 12 f). Im Talmud aber behauptet ein Widerpart R. Akiba's schon sehr bestimmt, dass Jemand, der von Kindheit auf unter Heiden gelebt hat, im Falle der irrthümlichen Sünde, schlechterdings kein Sündopfer zu bringen braucht, ja dass auch der rechte Jude nur dann ein solches bringt, wenn die Sünde in ihm — und zwar im Augenblick der That selbst — „zur Erkenntniss gekommen" ist, da er ja sonst überhaupt nicht „Sünder" genannt werden könnte[2]). Letztere Frage, ob nämlich die unbewusste Sünde überhaupt als Sünde zu betrachten sei oder nicht, wird auch an einer anderen Stelle[3]) in Erwägung gezogen und nur bedingungsweise bejaht. — (Fortsetzung folgt).

[1]) Dafür in der Tradition stehend: מזיד — שוגג. Man kennt die verschiedenen Unterarten beider Categorien, laut welchen einestheils die Vorsätzlichkeit oder Unvorsätzlichkeit, anderntheils die Kenntniss oder Unkenntniss der Sünde (ihres Charakters, auch des Strafmasses u. s. w.) festzustellen ist. Beide Merkmale zusammen ergeben erst den Thatbestand der vollen Bewusstheit oder Unbewusstheit (Irrthümlichkeit) der Sünde.

[2]) Sabb. 68 b: תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת . . . ומנבז מוסר וכך היה מונבז דן לפני ר"ע הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג שהיתה לו ידיעה etc. Ueber den Autor (Monobazes) ist mir nichts Näheres bekannt (Bacher a. a. O. S. 271—348, bei Akiba, nennt ihn nicht). Ihm folgen hier an unserer Stelle zum Theil auch R. Jochanan und R. Simon b. Lakisch. Nach Raschi (mit Bezug auf Makk. 7 b) weil: אומר מותר אנום הוא „Wer etwas für erlaubt hält, der ist als zwangweise Handelnder zu betrachten". Wie sehr erinnert Letzteres (der Sache nach) an Röm. 7, 9: »Ich aber lebte ohne Gesetz so dahin u. s. w.« — Man sehe auch Sifra Vaj. (p. 15 a): בני ישראל מביאין חטאת ואין הגוים מביאין חטאת ואצ"ל מצוה ש ל א נ צ ט ו ו ע ל י ה ם בני נח אלא אף מצוה שנצטוו עליהם בני נח.

[3]) Tanch. Vaj., ed. Buber p. 8: מהו בשגגה מכל מצות ה' ללמדך שכל החוטא בשגגה [כאילו] עובר על מצות ה' וכן הוא או' . . . מכאן אתה שנו רבותינו מצוה; ibid. p. 6: למד שכל החוטא אפי' בשגגה נקרא חוטא גזרת מצוה ועבירה גוררת עבירה לא יצר אדם על עבירה שעשה בשוגג אלא שנפתח לו פתח שיחטא אפי' במזיד.

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Fortsetzung).

VI.

Die von dem Leben und der Wirksamkeit Jesu ausgegangene Bewegung hat innerhalb des Judentums nur einen kleinen Kreis ergriffen, aber ausserhalb desselben zur grössten weltgeschichtlichen Bedeutung sich erhoben. Die Gründe für diese Entwickelung waren nicht Verstocktheit einer- und Glaubensfähigkeit andererseits, sondern verschiedenartige religiöse und geschichtliche Verhältnisse.

1. Nach Jesu Tode gab ein Teil seiner Anhänger den Glauben an ihn auf[1]). Andere aber blieben ihm treu und pflegten die Erinnerungen an ihn weiter. Es war eine religiös bewegte Zeit und der Glaube an das Wunderbare, der bereits in seinem Leben sich mächtig gezeigt hatte, erwies sich weiter stark und überwand auch die Erscheinung seines Todes. Nicht er allein fand solchen Glauben. Auch die Jünger Johannis des Täufers, haben nach seiner Gefangennehmung, wie nach seinem Tode, den Glauben an ihren Meister festgehalten, und auch er wurde als vom Tode wieder erstanden gedacht[2]). Seine Anhänger bildeten noch im zweiten Jahrhundert eine eigene Schule der Baptisten oder Täufer, und die Evangelien, insbesondere das Evangelium Johannis, hatten gegen seine Verehrung als Messias anzukämpfen und nachzuweisen, dass er nicht ein solcher, sondern nur dessen Bote und Verkünder gewesen sei. „Er war nicht das Licht, sondern er sollte von dem Lichte zeugen[3])".

Die heilige Schrift, in der die Jünger Jesu nach der Geistesrichtung ihres Volkes Trost und Stärkung suchten, bot ihnen Vorbilder genug für einen Glauben, der nicht nach dem Erfolge sich richtete. Ihre Helden sind nicht stolze Sieger und mächtige Fürsten, sondern Männer des Geistes, die einer ganzen Welt gegenüber an ihrer Ueberzeugung

---

[1]) s. Hausrath, Ntst. Zeitgesch. IV² 231 f, und zu den dort angeg Stellen noch Ev. Joh. 6, 64—66.

[2]) Matth. 11, 2. 14, 2. Apgsch. 19, 2 ff.

[3]) 1, 6—9. 19 ff. 3, 25 ff. 5, 31 ff. Matth. 9, 14—17. Lucas 3, 15—17. Vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon III, 328 ff. u. Hausrath a. a. O. II², 292 ff.

festhalten, Propheten, die fern vom Lande ihrer Wünsche, oder im tiefen Unglücke sterben, und doch ein unvergängliches Erbe hinterlassen.

Gerade in einer Zeit des tiefsten Falles, während des babylonischen Exiles, hatte der Prophet Jesaias den schliesslichen Sieg der Israel offenbarten Wahrheit verkündigt. Seine Getreuen bezeichnete er als den „Knecht Gottes", „auf den er seinen Geist gelegt, der das Recht den Völkern bringen soll". Das werde geschehen ohne äussere Macht und Gewalt. „Er soll nicht schreien, nicht laut rufen und nicht auf den Gassen seine Stimme erschallen lassen, zerknicktes Rohr nicht zerbrechen, verglimmenden Docht nicht verlöschen, zur Wahrheit das Recht führen". Fürsten und Völker werden einst selbst zur Erkenntnis seiner Gerechtigkeit und des von ihnen an ihm verübten Unrechtes kommen und sprechen: „Verachtet war er und gemieden von den Menschen, ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit vertraut, einer, von dem man das Angesicht abwandte, der gering geschätzt ward und den wir für nichts wert hielten. Aber unsere Krankheiten waren es, die er getragen hat, und unsere Schmerzen haben auf ihm gelastet, während wir ihn für gestraft, von Gott geschlagen und heimgesucht hielten". . . . Er ward misshandelt, während er willig sich beugte und seinen Mund nicht öffnete; wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt, öffnete er seinen Mund nicht". . . . „Man gab bei Gottlosen ihm sein Grab, bei Uebeltätern seinen Totenhügel, obgleich er kein Unrecht getan und kein Trug war in seinem Munde. Gott wollte ihn niederdrücken und leiden lassen. Dann, wann er seine Seele zum Schuldopfer machte, würde er Nachkommenschaft schauen, lange leben und Gottes Wille würde durch ihn vollführt"[1]).

In diesem dem Israel des Exils vorgeführten Bilde eines treuen und bis zum Tode verfolgten Knechtes Gottes glaubten die Schüler Jesu die Gestalt ihres Meisters zu schauen, und danach erschien ihnen sein Tod als vorausbestimmt und sein Leiden als von Gott gewollt[2]). Das sanfte, schuldlos durchbohrte Lamm dieses Bildes wurde ihnen zum Opfer- und

[1]) Jes. 42. 1 ff. 41, 9 ff. 44, 1 ff. 50, 4 ff. 52, 13 ff. c. 53.

[2]) Apgsch. 8, 32 ff. Ev. Joh. 1, 29. 36. 1 Petr. 1, 19. 2, 22—25. Apokal. 5, 6 ff.

Gotteslamm und späteren Zeiten eines der hauptsächlichsten Sinnbilder des Glaubens und der Kunst. Weitere Berichte und Klagen über Kränkungen und Verfolgungen, welche Propheten und Psalmisten in den verschiedensten Zeiten und Verhältnissen erlitten hatten, wurden von ihnen in gleicher Weise ihrem natürlichen Zusammenhang entzogen und als Vorausverkündigungen der Jesu auferlegten Leiden gedeutet[1]). Die lebendig erfassten und mit aller Kraft der Phantasie weiter ausgeführten Schriftstellen wurden ihnen zu Vorstellungen, die mit persönlichen oder ihnen überlieferten den Erinnerungen an das Leben, die Thaten und Worte Jesu sich verbanden und sein Bild immer reicher und voller ausgestalteten. Was die begeisterten Jünger an grossen und edlen Eigenschaften, an Zügen und Worten der Demuth und Sanftmuth im heiligen Schriftthum fanden, das vereinigten sie zu einem Strahlenkranze um Jesu Haupt.

Vor keiner Vergewaltigung des Schrifttextes scheute man dabei zurück. Wenn der Prophet Hosea im Namen Gottes von Israel sprach „aus Aegypten habe ich meinen Sohn berufen“[2]), so wurde dieses Wort ihnen zur Deutung, dass Jesus mit seinen Angehörigen nach Aegypten flüchten und von dort wieder zurückberufen werden sollte. Derselbe Prophet hatte die Kraft der Busse mit den Worten gepriesen: „auf, lasst uns zurückkehren zum Herrn, denn er, der uns verwundet hat, wird uns auch wieder heilen, der uns schlägt, uns auch verbinden. Er wird nach zwei Tagen uns neu beleben, am dritten aufrichten, dass wir vor ihm leben“. Die zwei, oder drei Tage welche die baldige Gnade für den Bussfertigen bedeuten sollen, wurden ihnen zu einer Verkündigung der Auferstehung Jesu am dritten Tage[3]).

In solcher Weise, die wirklichen Geschehnisse verändernd und sie mit zahlreichen, vielfach ihrer ursprünglichen Bedeutung vollkommen entzogenen Schriftstellen, Bildern und Erzählungen erweiternd, setzten sie ein bis in's Einzelne ausgeführtes Lebensbild Jesu zusammen, entwickelten sie selbst

[1]) Ps. 22. 41, 10. 69, 8. ff. 22. 118, 3. Sacharja 9, 9. 13, 7. Matth. 21, 1 ff. 26, 23. 31. 27, 31 ff. 21, 42 f. Joh. 19, 23 f. 36.

[2]) 11, 1. Vgl. Matth. 2, 13—15.

[3]) Hosea 6, 1. 2. dazu auch Jonas 2, 1. Vgl. 1 Kor. 15, 4. Matth. 16, 21.

eine prophetische Ankündigung der Verdammnis und Verurtheilung seiner Widersacher[1]), Sprüche, die sie später vernahmen, und die ihnen Jesu Denk- und Lehrweise entsprechen mochten, wurden ihm zugeschrieben, neu eintretende Zeitverhältnisse, Kämpfe, Erwartungen und Enttäuschungen von ihnen durch Bilder und Gleichnisse in seinem Sinne beleuchtet. So bildeten sich im Kreise seiner Jünger und in den ersten Gemeinden seines Heimathlandes die Grundlagen und der hauptsächliche Stoff der Evangelien, den sodann die späteren Bearbeitungen nach ihren verschiedenartigen Auffassungen und Tendenzen formten, verkürzten und erweiterten[2]).

Die weitere Gestaltung und Ausbreitung des Christenthums knüpft sich an den Namen und an die Schriften Paulus. Aber seine theologischen Doctrinen blieben, abgesehen von seiner Polemik gegen das Judentum, dem Verständnisse und den Empfindungen des Volkes zumeist fremd und haben eine Bedeutung nur in der christlichen Dogmatik erlangt. Das Grosse und bleibend Wirksame im Christenthum aber, das Lebensbild und die Geschichte Jesu, das Rührende seiner Erscheinung, seiner Sanftmuth und Güte, die Weisheit und Kraft seiner Sprüche, die Anmuth und Sinnigkeit seiner Gleichnisse und Parabeln sind die Schöpfung der schlichten, unbekannten jüdischen Männer, die mit den unmittelbaren Erinnerungen an ihn eine Fülle von Zügen aus dem heiligen Schriftthum ihres Volkes und von Lehren seiner Weisen verbanden und dieses Gebilde mit dem warmen Hauche ihrer Liebe und Begeisterung erfüllten.

2. Gemüthern, die das Bedürfniss hatten, für ihren Glauben, dass der Messias erschienen sei, Rechtfertigung und Bestätigung in der heiligen Schrift zu suchen, lag jeder Gedanke fern, dass er gekommen sei, „das Gesetz oder die Propheten aufzulösen". Für sie hatte er vielmehr das Wort gesprochen: „ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen[3])". Und als der Gedanke dieser Auflösung von Andern später ausgesprochen wurde, da haben sie ihn als einen sündhaften bekämpft, als „die gesetzlose und nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen"[4]) bezeichnet, der „Unkraut unter den Weizen gesäet hat[5])".

[1]) Vgl. Matth. 26, 14. 27, 3 ff. Apgsch. 1, 16 ff. mit Sacharja 11, 12 f. Ps. 69, 26. 109, 8.

[2]) S. Renan V les évangiles 77 ff. 198 ff. Hausrath II² 334 ff. 407 ff.

[3]) Matth. 5, 17.

[4]) Ferd. Chr. Baur, Kirchengesch. d. 3 ersten Jahrhunderte, S. 80f.

[5]) Matth. 13, 24 ff. Renan V. 108 f.

Die Erzählungen der Apostelgeschichte von gesetzes- und tempelfeindlichen Ansichten, die bald in der ersten Christengemeinde Jerusalems hervorgetreten, insbesondere durch Stephanus ausgesprochen worden seien und seine Steinigung zur Folge gehabt hätten, haben Forscher, wie Schwegler und Overbeck mit Recht als die Hineintragung später entstandener heidenchristlicher Auffassungen in die Jerusalemische Muttergemeinde bezeichnet und ebenso der weiter nicht bezeugten Nachricht über die Steinigung des Stephanus die geschichtliche Glaubwürdigkeit abgesprochen[1]).

Wo immer wir Jesus in den Evangelien im Kampfe mit den Pharisäern und Schriftgelehrten sehen, bestreitet er nicht „das Gesetz" an und für sich, wie es später Paulus that, sondern nur einzelne rabbinische Erweiterungen desselben, oder solche, die, wie die Reinheitsgesetze, ausserhalb des Tempels rein freiwillige Verpflichtungen waren und auch den Pharisäern selbst nur als eine Art Ordensregel galten[2]). Er selbst sprach zu seinen Jüngern in einer seiner letzten Reden, in der er auf kommende stürmische Zeiten hinwies, „betet, dass eure Flucht nicht an einem Sabbathe geschehe[3])". Als die Pharisäer ihm Vorhaltungen darüber machten, dass seine Schüler Aehren am Sabbath ausrauften, da entschuldigte er das als einen Nothstand, verwies auf ähnliche biblische Beispiele und sprach zu ihnen: „Der Sabbath ist nur des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen". Das war die Anwendung eines Grundsatzes, den die Schriftgelehrten selbst für Fälle der Gefährdung des Lebens aufgestellt haben und der im rabbinischen Schriftthum in der Fassung לכם שבת מסורה ואי אתם מסורים לשבת „euch ist der Sabbath übergeben, nicht aber ihr dem Sabbath" überliefert ist[4]).

Jedoch nur das Evangelium des Marcus hat diese den Pharisäern gegenüber zutreffende Antwort[5]). Matthäus und Lucas[6]) lassen Jesus dafür sagen: „des Menschen Sohn ist Herr auch über den Sabbath". Dieser Satz ist aus den andern Evangelien

[1]) Overbeck, Comm. z. c. 7. vgl. Schenkels Bibellexikon V, 390 ff.
[2]) Mischna u. Tosifta. Demai 2, 3.
[3]) Matth. 24, 20.
[4]) Mechilta zu II B. M. 31, 14.
[5]) 2, 27.
[6]) 12, 8 u. 6. 5.

später auch noch dem Berichte des Marcus beigefügt worden. Er ist eine Erklärung, welche die spätere Anerkennung Jesu als „Gottes Sohn", wofür synonym häufig das Wort „Menschensohn" steht, voraussetzt. Als „Gottes Sohn" konnte Jesus allerdings auch Herr über die von diesem gegebenen Gesetze angesehen werden und sie für die an ihn Glaubenden aufheben. Aber den Schriftgelehrten gegenüber war eine solche Erklärung Jesu unmöglich; sie passt auch in keiner Weise zu seinen vorhergehenden Erklärungen. Sie ist der Ausdruck einer erst viel später eingetretenen Entwickelung der Christologie.

Und dieser Entwickelung, die über das ursprüngliche Christenthum hinausging, sind die eigentlichen Judenchristen nicht gefolgt[1]). Sie wurden mit dem besondern Namen Ebioniten benannt, eine Bezeichnung, die sie sich wahrscheinlich selbst gegeben haben und die mit der Anrede der Bergpredigt an die „Armen", hebr. Ebjonim, zusammenhängt.

Ueberaus lehrreich und nach beiden Seiten hin charakteristisch ist die von ihnen durch den im 4. Jahrh. lebenden Bischof Eusebius gegebene Schilderung[2]). „Die Ebioniten hielten ihn (Chr.) für einen gewöhnlichen Menschen, der nur wegen seiner sittlichen Vollkommenheit für gerecht erklärt worden, übrigens die Frucht des Umganges eines Mannes mit Maria sei. Ihrer Ansicht nach war die Beobachtung des Gesetzes durchaus nothwendig, weil man nicht allein durch den blossen Glauben an Christus und durch die Einrichtung des Lebenswandels nach seiner Lehre die Seligkeit erlangen könne. Andere gleichen Namens vermieden zwar die aberwitzige Ungereimtheit, die Geburt des Herrn von einer Jungfrau und dem heiligen Geist zu leugnen, gaben aber dennoch auch nicht zu, dass er vorher existirt habe, dass er der Logos, Gott und die persönliche Weisheit sei und hegen somit dieselbe falsche Ansicht, wie die ersteren, besonders da auch sie auf dieselbe Art, wie jene, den fleischlichen Ceremonien des Gesetzes nachzukommen sich bestreben. Sie behaupten, man müsse alle Briefe Pauli, den sie einen Abtrünnigen vom Gesetz nennen, verwerfen uud bedienen sich nur des sogenannten Evangeliums der Hebräer, ohne den andern

[1]) s. Klöpper u. d. A. Nazarener in Schenkels Bibellexikon IV, 301 ff.

[2]) in s. Kirchengesch. III, c. 27.

einen grossen Werth beizulegen. Den Sabbath und die übrige jüdische Lebensweise behielten sie, wie jene, bei, doch feiern sie den Sonntag auf dieselbe Weise, wie wir, zur Erinnerung an die Auferstehung Jesu. Ein solches Betragen war die Ursache, dass sie den Beinamen Ebionäer erhielten, welcher die Dürftigkeit ihrer Erkenntniss anzeigt. So heisst nämlich ein Dürftiger auf hebräisch".

Derart wurde also der Namen Ebion „Armer", der für die ersten Christen eine ehrende und erhebende Bedeutung gehabt hatte, zu einem Spottworte im Sinne eines „Armen an Geist" und diejenigen als Ketzer, „irregeführt von einem bösen Geist", erklärt, welche das Bild treu festgehalten hatten, das die ersten Jünger Jesu von ihm empfangen hatten. Bei aller Bewunderung seiner Person und seiner Thaten hatten die, die mit ihm umgingen, mit ihm assen und tranken, die menschlichen Züge an ihm nicht übersehen können. Als ein Mensch, wenn auch zum Himmel erhoben, stand er vor der Seele ihrer Nachkommen. Sein Bild mochte in der Folge der Zeiten sich immer mehr verklären, aber zum Gotte konnte er diesen Judenchristen niemals werden. Den phrygischen, griechischen und galatischen Gemeinden dagegen wurde Jesus bereits als ein ausserordentliches göttliches, vom Himmel herabgestiegenes Wesen verkündigt und sie nahmen ihn in gleicher Weise in ihren, von den Bildern der verschiedenartigsten Göttergestalten erfüllten Vorstellungskreis auf und gestalteten ihn nach deren Aehnlichkeit. „In gleicher Weise", sagt Renan, der diese genetische Erklärung der verschiedenartigen Auffassungen, welche das Bild Jesu erfahren hat, entwickelt[1]), „ist auch der Prophet Mohammed, dessen Legende bei den Arabern rein menschlich ist, bei den Schiiten Persiens und Indiens ein vollkommen übernatürliches Wesen, eine Art Wischnu oder Buddha".

Der Glaube an die göttliche Natur Jesu drang immer siegreicher vor; in ihm einigten sich Syrer, Griechen und Lateiner, aus ihm erwuchs die katholische Kirche, und diese ward die herrschende Religion des römischen Reiches. Die Judenchristen aber, die bei der ursprünglichen Gestalt des Christenthums verharrten, wie es von Jesus gelehrt und von seinen unmittelbaren Jüngern als religiöse Gemeinschaft begründet worden war,

[1]) Der Antichrist, deutsch übers. 66 ff.

blieben eine geringe, von der Kirche abgesonderte und von ihr als ketzerisch betrachtete Secte. Mit der Grundlegung des Christenthums hatten sie ihre geschichtliche Aufgabe beendet.

4. Innerhalb des Judenthums begründet, hatten sie zunächst nur die Zahl der bereits vorhandenen jüdischen Secten, der Sadducäer und Boethusäer, der Pharisäer und Essäer mit ihren verschiedenartigen Verzweigungen, vermehrt. Eine grössere Bewegung innerhalb desselben konnten sie nicht hervorrufen. Diejenigen, die Jesu während seines Lebens den Glauben versagt hatten, konnten ihn noch weniger nach seinem Tode gewinnen und Weiteres hatten seine Jünger den Juden auch später nicht zu bieten. Die Apostelgeschichte spricht zwar von Tausenden und Myriaden Juden, die gläubig wurden[1]). Aber etwa hundert Jahre nach der von ihr angenommenen Zeit berichtet Justin, dass es nur Wenige gewesen seien[2]).

Auch die Verfolgungen, welche sie erzählt, erscheinen nicht glaubwürdiger, wie ihre zahlreichen Wundergeschichten und gleich diesen aus den Vorstellungen eines, räumlich und zeitlich, den ursprünglichen Verhältnissen fernstehenden Kreises phantasiereich entwickelt. Ja sie selbst lässt noch die wirklichen Zustände erkennen, wenn sie mitten in dem Berichte[3]) von einer grossen Verfolgung der Gemeinde von Jerusalem, bei der Saulus, der spätere Paulus, „gegen die Gemeinde wüthete, in die Häuser drang, Männer und Weiber fortschleppte und sie dem Gefängniss überantwortete“ und bei der „alle sich in das Gebiet Judäa und Samaria zerstreuten“, hinzufügt „mit Ausnahme der Apostel“. Also die anerkannten Häupter und Führer der neuen Gemeinschaft, die Jünger und Bekenner Jesu, konnten ungefährdet in Jerusalem bleiben! Dort im Kreise ihrer Anhänger lehrten und wirkten sie weiter. Dorthin begaben sich auch später die Familienangehörigen Jesu[4]). Und Eusebius führt fünfzehn Bischöfe mit Namen an, die bis zur Zeit Hadrians an der Spitze der Gemeinde in Jerusalem gestanden und der Beschneidung angehört hätten, d. h. Judenchristen gewesen seien[5]).

[1]) 2, 41. 47. 4, 4. 6, 7. 21, 20.
[2]) Apologie I, 53. s. Harnack, die Mission u. Ausbr. d. Chr. 44.
[3]) 8, 1—3.
[4]) Hausrath II² 315 ff.
[5]) Kirchengesch. III 32.

Ihren besondern Erinnerungen und Hoffnungen hingegeben, fanden sie in ihrer jüdischen Umgebung keine grössere oder feindselige Beachtung und waren noch mehr, als durch ihren Glauben an Jesus, durch ihre Dämonenbeschwörungen und Wunderheilungen bekannt[1]). In diesem Verhältnisse trat erst mit der Zerstörung des Tempels und des jüdischen Staates eine Aenderung ein. Diese erschütternden Ereignisse erschienen den Christen wie ein Gottesgericht für die Verwerfung ihres Messias. Mit Hinweis darauf und mit grösserem Eifer suchten sie jetzt ihren Glauben zu verbreiten; sie traten in eine immer mehr gegensätzliche Stellung zu den Schriftgelehrten und mit der Zeit auch in eine feindselige zu den Hoffnungen und Bestrebungen ihrer Volksgenossen auf Wiederherstellung des Tempels und Abschüttelung des Joches der Römer. Sie wurden den Juden des Verrathes und der Angeberei bei diesen verdächtig und, da die Gefahr der Zeiten zur Kennzeichnung und Bekämpfung aller feindseligen auflösenden Elemente in deren Mitte drängte, wurden sie, mit noch andern Ketzern, Denuncianten und Abtrünnigen von den Lehren und Sitten des Judenthums, aus dessen Gemeinschaft förmlich ausgeschlossen[2]). Und in das tägliche Gebet wurde eine Bitte eingeschaltet, die um Zerstörung der Hoffnungen dieser Gegner und um eine baldige Vernichtung aller derer, die Böses thun, bat[3]).

Ihr persönlicher Verkehr mit den Juden dauerte aber fort. Den Schriftgelehrten trugen sie häufig ihre biblischen Beweise für die Messianität Jesu, dessen Auferstehung und Himmelfahrt vor. Diese bemühten sich, sie zu widerlegen, empfanden aber solche Religionsgespräche meistens als eine Belästigung[4]), der sie sich, soviel sie konnten, entzogen. Eine Verständigung auf diesem Gebiete war nicht möglich.

Von den Kirchenvätern werden die Judenchristen zuletzt noch im 4. Jahrhundert als kleine Gemeinden in Pella, Beröa, Kochaba, Paneas und andern Städten des Ostjordanlandes erwähnt. Die übrigen christlichen Gemeinden in den griechischen Städten Palästina's, insbesondere in Cä-

---

[1]) Vgl. Graetz, Gesch. IV² 88 ff. Hausrath II² 330 f. u. die Anm. dazu. Chwolson. a. a. O. S. 99 ff. Dérenbourg, essai sur l'hist. de la Palestine 354 ff.

[2]) Joël, Blicke in die Religionsgesch. I, 30 ff.

[3]) Elbogen, Gesch. des Achtzehngebetes, 31 ff.

[4]) Kohel. rabba zu 1, 8.

sarea und dem von Hadrian an der Stelle von Jerusalem begründeten Aelia-Capitolina waren heidenchristlich; sie haben wohl auch einen Theil der Judenchristen in sich aufgenommen. Jedoch auch dieser hellenischen Gemeinden waren noch zur Zeit, da das Christenthum zur Staatsreligion erhoben wurde, nicht viele[1]).

Die Erfolge aber, die dem Christenthum in dem Volke, aus dem es entstanden ist und in seinem Heimathlande versagt geblieben sind, sollte es in reichstem Masse ausserhalb seiner Geburtsstätte finden, von den zahlreichen jüdischen Niederlassungen aus, die in den verschiedenen Ländern des parthischen, wie des römischen Reiches bestanden, den Wegen folgend, welche das Judenthum gebahnt, die Felder in Angriff nehmend und pflegend, welche dieses bereits mit seinem Saatgute bestellt hatte[2]).

VII.

Ein halbes Jahrtausend bereits vor dem Auftreten des Christenthums hatte das Judenthum sich als eine Religion erwiesen, die auch ausserhalb aller localen, politischen und nationalen Schranken ihre Kraft zu entfalten vermag. Die in das Exil nach Babylon weggeführten Juden blieben mitten unter einer mächtigen, heidnischen Bevölkerung Juden und entwickelten ohne Tempel- und Opferdienst ein starkes, geistig sie tief erfassendes religiöses Leben. Auch, als ein jüdischer Staat wieder erstanden und in Jerusalem wieder ein Tempel errichtet worden war, blieb ein grosser Theil der einst in die Euphratländer verpflanzten Juden dort wohnen, und von ihnen kamen Jahrhunderte lang hervorragende religiöse Führer und Gesetzgeber in das alte Heimathland.

Von Babylon aus verbreiteten sie sich weiter nach Osten, nach Medien, Persien und Indien, südlich nach Arabien, nördlich und nordwestlich in die Länder des Kaukasus und an die Küsten des schwarzen Meeres, nach Syrien und Kleinasien. Von Palästina aus fanden, insbesondre seit der Zeit Alexanders d. Gr., mehrfach starke Auswanderungen nach Aegypten statt, von dort nach Cyrene und längs der ganzen Nordküste von Afrika bis nach Spanien hin. Seit dem

[1]) s. Harnack, die Mission u. Ausbreit. d. Chr. 414—423.
[2]) S. das. S. 1. 8 f.

zweiten vorchristlichen Jahrhundert fanden auch vielfach jüdische Ansiedelungen in Griechenland, Italien und deren Nachbarländern statt. Zur Zeit Sulla's (um 85 v. Chr.) sagt Strabo, dass das jüdische Volk „in jede Stadt bereits gekommen war. Und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der nicht dieses Geschlecht aufgenommen hat und von ihm eingenommen wird“[1]).

Ueberall, wohin die Juden wanderten, nahmen sie ihre heiligen Schriften mit, errichteten Bet- und Lehrhäuser, sowie eigene Begräbnisstätten, hatten ihre eigene Gemeindeverwaltung, vielfach auch eigenes Gerichtswesen und „um die getrennten Glieder schloss sich der Ring der Eintracht“[2]). Mit dem Heimathlande standen sie in lebhafter Verbindung und besuchten es häufig zu den Festtagen. Briefe und Boten kamen und gingen. Den officiellen griechischen Namen der Abgesandten der jüdischen Behörden Ἀπόστολοι, (hebr. שלוחים) haben später auch die Sendboten des Christenthums angenommen[3]).

Von diesen jüdischen Ansiedelungen ging frühzeitig, schon im babylonischen Exile eine starke Anziehungskraft auf ihre heidnische Umgebung aus. Im Bewusstsein der Grösse und Einzigkeit ihres Gottes hatten die Propheten längst seine allmähliche Anerkennung auch von andern Völkern erwartet[4]). „Zu gering ist es“, lautet das Wort Gottes beim zweiten Jesaias, „dass du mir ein Knecht seiest, die Stämme Jakob's aufzurichten und die Bewahrten aus Israel zurückzuführen, und so mache ich dich zu einem Lichte für die Völker, dass mein Heil dringe bis zum Ende der Erde“[5]). Und in der That schlossen sich auch damals bereits eine Anzahl Heiden der Gemeinde Israels an und der Prophet bezeichnet es als die Bestimmung des neu zu erbauenden Tempels „mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker“[6]).

Wie allen idealen Zielen und Hoffnungen konnte auch diesen nicht unter allen Verhältnissen entsprochen werden. Esra und Nehemia lehnten, um ihr Volk vor dem Rück-

---

[1]) bei Jos. Antt. XIV 7, 2. s. Schürer a. a. O. III[3] 3 ff.
[2]) Philo de monarchia II, 1. ed. Mangey 228.
[3]) Harnack a. a. O. S. 237 ff.
[4]) Jes. 2, 2 ff., 11, 10. 19, 17 ff Zephanja 3, 10. Jeremia 3, 17. 16, 19 ff, sowie Ps. 22, 28 ff. 67, 4 ff.
[5]) 49, 5. vgl. 42, 1 ff. 45, 22 ff. 51, 4 ff.
[6]) 56, 6—8. Sacharja 2, 15. Vgl. Graetz, Gesch. d. Isr. II b 20 f.

falle in das Heidenthum zu schützen, den von den Nachbarvölkern begehrten Anschluss ab. Der Gedanke aber wurde festgehalten und trat einige Jahrhunderte später seiner Verwirklichung näher. Das Judenthum war äusserlich, wie innerlich erstarkt. Es hatte nach den Makkabäerkriegen nach dem Norden, wie nach dem Süden Palästina's sich ausgedehnt und deren halbheidnische Bevölkerung, insbesondere diejenige von Galiläa, sich gewonnen[1]). Und ausserhalb Palästina's, unter den verschiedenen Völkern im Osten, wie im Westen, schlossen den jüdischen Gemeinden zahlreiche Heiden sich an, welche mit ihnen den einzigen Gott verehrten und viele ihrer Sitten annahmen.

Ganz besonders zahlreich waren die Uebertritte zu ihm in Syrien und Kleinasien, in Aegypten und Cyrene. „In Antiochia", sagt Josephus gelegentlich, „hatte die Volkszahl der Juden sich dadurch beträchtlich vermehrt, dass sie eine Menge Hellenen zu ihrem Glauben herüberzogen und in Damascus hatte die Mehrzahl der heidnischen Frauen sich ihrem Cultus zugewandt[2]). Wenn der Apostel Paulus in Kleinasien, in Athen, Thessalonich oder in Corinth zu den in den Synagogen Versammelten spricht, redet er sie an: „Ihr Männer von Israel und die ihr sonst Gott fürchtet[3])". Also auch da pflegten ursprünglich heidnische Griechen an den gottesdienstlichen Versammlungen der Juden theilzunehmen. Auf römischen Grabsteinen treten uns die Namen von Proselyten entgegen[4]), und das häufige Vorkommen solcher Uebertritte wird von fast allen römischen Schriftstellern besprochen und verleitet den Philosophen Seneca zu den bittern Worten: „solche Macht haben die Bräuche dieses verruchten Volkes bereits gewonnen, dass sie in allen Ländern eingeführt sind und sie, die Besiegten, ihren Siegern Gesetze gegeben haben[5])". Selbst der unglücklich für die Juden endende Kampf gegen die Römer und die Zerstörung ihres Staates und ihres Tempels haben die weitere Ausbreitung ihrer Lehre nicht aufgehalten. Ja ein Neffe der Kaiser Titus und Domitian, Flavius Clemens, trat zum Judenthum über und wurde deshalb von dem Letzteren wegen Gottlosigkeit zur Hinrichtung

[1]) Schürer II³, 5 ff.
[2]) Bell. jud. VII 3, 3. II 20, 2.
[3]) Apgsch. 13, 16. 26. 14, 1. 17, 4. 12. 17. 18, 4.
[4]) Berliner, Gesch. d. Juden in Rom I 41. Hausrath II² 119 f.
[5]) bei Augustinus de civitate dei VI 11 s. Schürer III³ 117 ff.

verurtheilt[1]). Und noch im Jahre 150 nach Chr. sagt Dio Cassius: „Die Benennung Juden kommt auch andern Menschen zu, welche, obwohl von andern Völkern stammend, die Sitten derselben angenommen haben[2]).

(Schluss folgt).

Ueber Abraham bar Chijja's „Buch der Enthüllung".

Von Dr. J. Guttmann.

Seitdem der Messiasglaube, in seinen Ursprüngen bis in die ältesten Bestandtheile der biblischen Litteratur hinaufreichend, sich unter dem Einfluss der geschichtlichen Verhältnisse im Judenthum zu festerer Gestalt herausgebildet hatte, machte sich naturgemäss auch das Bestreben geltend, das Geheimniss dieses auf eine glücklichere Zukunft des jüdischen Stammes hinweisenden Glaubens zu ergründen und der ungestillten Sehnsucht der Erlösungsbedürftigen durch eine Berechnung der Zeit entgegenzukommen, in der der Eintritt des messianischen Reiches zu erwarten sei. Sehen wir von dem Buche Daniel und von der an das Alte Testament sich anschliessenden pseudepigraphischen Litteratur ab, deren apocalyptische Schilderungen eine mehr zeitgeschichtliche Bedeutung haben, so werden uns solche Berechnungen schon aus der talmudischen Zeit vielfach überliefert, und selbst die strenge Verurtheilung, welche einige Talmudlehrer über die „Enthüller der Endzeit" aussprechen[3]), ist nur ein weiteres Zeugniss für den allen Enttäuschungen spottenden Reiz, den diese apocalyptischen Bestrebungen auf die Gemüther der Gläubigen ausübten. Ist jene Verurtheilung aus der richtigen Erkenntniss der Gefahr hervorgegangen, welche das Fehlschlagen der durch diese Berechnungen erzeugten Hoffnungen dem Judenthum bereiten könne, so hat sie doch auch später der Noth und dem Druck der Zeiten gegenüber einen so wenig durchschlagenden Erfolg gehabt, dass selbst Männer, die auf dem Gebiete der talmudischen Litteratur

---

[1]) Graetz, die jüdischen Proselyten im Römerreiche 5 f. 28 f. Breslau 1884. Lemme in Neue Jahrb. f. deutsche Theol. I 367.

[2]) XXXVII. 17.

[3]) Talmud b. Sanhedrin 97 b, Kethubbot 111 a, Derech Erez R. cap. 11. u. a. O.

eine so hervorragende Stellung einnehmen wie der Gaon Saadia und Raschi, der Versuchung, das Geheimniss der Messiaszeit zu ergründen, nicht widerstehen konnten[1]). Wenn Maimonides die messianischen Berechnungen Saadia's damit zu entschuldigen suchte, dass er durch sie die im Glauben Schwankenden habe festigen und die Trostbedürftigen habe stärken wollen[2]), so trifft dies in vielleicht noch höherem Maasse auf Raschi zu, der, zur Zeit des ersten Kreuzzuges lebend, bei seinen messianischen Auslegungen des Buches Daniel wohl unter dem Eindruck der unsäglichen Leiden stand, welche seine Glaubensgenossen in Deutschland in jenen Tagen zu erdulden hatten.

Eine besondere der Berechnung der Messiaszeit gewidmete Schrift ist uns von Abraham bar Chijja, dem jüngeren und besonders als Chronolog und Astronom berühmten Zeitgenossen Raschis[3]), erhalten. In dieser vor dem Jahre 1136 verfassten[4]) und bisher nicht durch den Druck veröffentlichten Schrift[5]), die den Titel מגלת המגלה „Rolle oder

[1]) Vgl. weiter.

[2]) Iggeret Teman (in der Lichtenberg'schen Sammlung Leipzig 1859) S. 5a: ואנו דנין את רב סעדיה לכף זכות ונאמר שמא מה שהביאו לענין זה ואעיפ שהיה יודע שהתורה אסרה זה לפי שהיו בני דורו בעלי סברות רבות וכמעט שתאבד תורת ד' לולי הוא ע"ה . . . . וראה בכלל מה שראה בדעתו לקבץ המון העם על דרך חשבון הקצים כדי לאמץ אותם ולהוסיף על תוחלתם. והוא התכוון בכל מעשיו לשם שמים ואין למעון עליו על שטעה בחשבונותיו כי כוונתו היה מה שאמרתי.

[3]) Auf die Zeitgenossenschaft Raschi's und Abraham bar Chijja's weist schon Isaak Abravanel hin. Beide, sagt er, lebten zur Zeit des Papstes Urban II, als Jerusalem von den Kreuzfahrern war erobert und Gottfried von Bouillon als Kőnig von Jerusalem war eingesetzt worden. Auf diese im Wesentlichen richtige Annahme hat ihn wohl eine Bemerkung A. b. Ch.'s gebracht, aus der hervorgeht, dass Jerusalem zu seiner Zeit im Besitze der Christen gewesen sei (vgl. weiter S. 450 Anmerk. 1). מעיני הישועה II, 3 (Ferrara 1551) S. 22b: ביומי האפיפיור הנקרא אורבאנו הב' והיה זה בימי רשי"י ובימי רב אברהם בר חייא ע"ה ולכדו את ארץ ישראל והמליכו מלך בירושלם את גודפוסי שר משרי צרפת והחזיקו בה שמונים וחמש שנים. Das. XI, 10 S. 119a: והגאון והנשיא הר' אברהם בר חייא ורש"י ז"ל הסכימו על זה הקץ בהיותם רחוקים יותר ממאתים שנה

[4]) Vgl. Ziemlich (nicht: „Perles", wie Steinschneider Hebr. Uebers. S. 572, A, 251 angiebt), Abraham bar Chija und Jehuda Halevy in Monatsschrift 1880, S. 373.

[5]) Ich benutze eine Abschrift aus dem Codex hebr. 10 der Münchener Kőnigl. Hof- und Staatsbibliothek, die ich der Güte des

Buch der Enthüllung"[1]) führt, will Steinschneider eine polemische Tendenzschrift gegen das Christenthum erblicken[2]). Dies trifft jedoch nicht zu, obschon sich in ihr einige, wie auf die Zeitverhältnisse überhaupt, so auch auf das Christenthum bezügliche Bemerkungen finden, in denen sich die Stimmung jener Zeit wiederspiegelt. Als die Tendenz seiner Schrift bezeichnet vielmehr A. b. Ch. ausdrücklich das ihm wie seinen Vorgängern gemeinsame Streben, seine Glaubensgenossen durch die Enthüllung der Messiaszeit in ihren religiösen Ueberzeugungen zu stärken und der Gefahr einer Erschütterung ihrer Glaubenstreue vorzubeugen[3]). Er sagt in der Einleitung nicht, wie Steinschneider angiebt, dass seine Schrift gegen diejenigen gerichtet sei, die behaupten, dass der Messias bereits gekommen sei, sondern er spricht von drei Ansichten, die in Betreff der Messiaslehre hervorgetreten seien. Als eine dieser Ansichten nennt er neben der, die den Messiasglauben überhaupt verwirft, und der Messiaslehre des Judenthums die sich allerdings auf das Christenthum beziehende Ansicht, dass der Messias bereits gekommen

---

Herrn Rabbiners Dr. Finkelscherer in München verdanke. Herr Dr. F. hat die Absicht, eine Edition der Schrift, von der sich ein Mspt. auch in der Merzbacherschen Bibliothek befindet, zu veranstalten.

[1]) Den Titel erklärt A. b. Ch. in den Anfangsworten der Schrift: אני אברהם הספרדי ב"ר חייא זצ"ל אני מתחזק בעזר נורא תהלה לחבר מגלה שתהיה מְגַלָּה את סוד הגאולה.

[2]) Steinschneider, Apocalypsen mit polemischer Tendenz, in Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft 1874, S. 633.

[3]) So z. B. heisst es in der Einleitung: כל דבר אשר עיקרו מן התורה והוא מחזיק טובה לישראל בגלות הזה או מאמץ את לבם באמונה או מוסיף להם בטחון ותקוה טוב לו לאדם לחקור עליו ולתת את לבו לחפש באמונו ולגלות גנזיו וכל שכן אם יהיה הכתוב מחבב אותו ומרחיב לכל אדם להרוש עליו ולהתעסק בו. ואתה מוצא מנין הקץ אשר אנחנו מיחלים אותו ועינינו תלויות בו מחזיק כל המדות הטובות האלה כי החוקר עליו חוקר (בל) [על] דבר אשר עיקרו מן התורה והוא מחזיק טובה גדולה לישראל והמאמין בו מוסיף אמונה ויראה והמקוה לו והבוטח בו מרבה זכות ומצוה וראוי להיות לבו וכל הראשונים היו מתעסקים בענין הזה לחזק את. Das. מלא שמחה וחדוה וכו' אמונתם ולשמור להם שכר פעולתם כאשר אתה מוצא בדברי רז"ל במקומות רבות שהם מדברים על הקץ ונותנים רמז וכאשר עשה רבינו סעדיה גאון ז"ל בסידוש דניאל וברוב החבורים אשר חבר כנון ספר האמונות והחבור הנקרא ספר הגילוי וכן רבים לפניו ולאחריו דברו על הקץ כל אחד כפי בינתו והנראה לו בסברתו וראוים אנו ללכת על דרכם ולהתלמד מהם.

sei[1]). Ebensowenig ist die Bemerkung in der fünften Pforte, dass er sich mit den auf die Astrologie gegründeten Hinweisen auf die geschichtlichen Ereignisse so eingehend beschäftigt habe, um dadurch das Material zur Abwehr von Angriffen darzubieten, als ein Beweis für die gegen das Christenthum gerichtete Tendenz unserer Schrift aufzufassen[2]). Diese Bemerkung bezieht sich vielmehr auf die drei nach dem Judenthum entstandenen Religionen: auf das Christenthum, die Lehre des Mani und die Lehre Muhammed's, von denen unmittelbar vorher die Rede war und von denen A. b. Ch. behauptet, dass deren Minderwerthigkeit gegenüber dem Judenthum auch von den Astrologen nicht würde geleugnet werden können[3]). Richtig ist, dass A. b. Ch. dem

---

[1]) ואנו מוצאים דעות בני אדם מתחלקים בדבר הקץ והישועה על ש'שה חלקים והכתוב נתן רמז לכולם, שני חלקים מהם רשעים וחטאים והחלק השלישי צדיקים וזכאים. החלק האחד הוא המוסיף ברשעיהם האומרים אין ישועה ואין קץ ועליהם אמר הכתוב והרשיעו הרשעים ואלו אין לנו לדבר עמהם כי הם יוצאים מן הכלל וכופרים בעיקר ואין המגילה הזו מקום התשובה עליהם וכבר סירשוה הקדמונים בספרי התשובה על האפיקורסין ועל עובדי ע"ז. והחלק השני דומה לו ברשעיהם האומרים המשיח כבר בא הישועה כבר היתה להם, מלכות הרשעה וכל סיעתה ימחו מספר החיים ועליהם אמר הכתוב ולא יבינו כל רשעים ודברי אלו יהיו נשברים אם אנו מבארין מן התורה וכתבי הקדש כי הקץ לא עבר וכי סימני הישועה לא נראו עד עתה. והחלק השלישי הם המאמינים בישועה ומאמתים אותה והם כל גליות ישראל הקדושים ועליהם אמר הכתוב והמשכילים יבינו ועל דעתם באים אנו לחקור על הקץ ולדרוש את זמן הגאולה והישועה. Die Widerlegung der christlichen Lehre wird hier nicht als Zweck der Schrift, sondern als ein sich von selber ergebendes Resultat der Begründung der jüdischen Messiaslehre bezeichnet.

[2]) Steinschneider a. a. O. S. 633, A. 9.

[3]) וסייענו המקום בדבר הזה להראות מגלת המגלה Pf. V fol. 261 a: לכל אומות העולם מתוך דברי חכמיהם שכל הנימוסות המתחדשות בעולם אחר שנתנה תורה לישראל כולם היו דתי רשע וניסוסי חמס ונבואת שוא וחזיון שקר ואינם מוצאים תורת האמת שהיא נתונה בזמן הצדק ועתות האמת וגבורת היושר וכח המשפט כי אם תורת ה' תמימה הנתונה לישראל, כי המעיין בדבוקים אשר עברו מאנשי חכמת הכוכבים ימצא התורה נתנה לישראל בדבוק הגדול המתחיל במזל דגים אשר הוא בית צדק וגבהות נוגה כוכבי האמת והיושר והיו בי הכוכבים נדבקים בתחלה במזל דלי אשר הוא מזל אמיתי ויתברר לנו שהמלכות אשר תעיד עליה המהלכות האלה היא המלכות היושר ואמת אוחזת מכל צדדיה מדרכי הצדק ודתי המשפט וכל מנהגיה מנהג קושט ותורתה תורת אמת. ויצא הדבוק הגדול משרינון העפר מתחיל במזל בתולה אשר הוא מזל כשפנות ואחיות עינים . . . ומעיד על דרכי האנשים הצומחים שהן אנשי שקר אין אמונה בהם ובדבוק

Islam minder feindselig als dem Christenthum gegenübersteht, weil sich die Bekenner des Islam gegen die Juden in Palästina nicht so unduldsam wie die Christen verhalten hätten[1]). Dagegen stellt er den Stifter des Christenthums persönlich insofern höher als den des Islam, als Jesus gleich Moses wenigstens von edlerer Abkunft gewesen sei, während Muhammed, den er immer nur als den Wahnsinnigen und Verächtlichen bezeichnet, von niedriger Abkunft gewesen sei,

---

הזה יצאו תג מידי התלוי המטעים את העולם בשקרנות וכזבנות אשר בידו סלבם על פי רשע תלוי בזדונו. וכן ימצא הדבוק הגדול המתחיל במזל מאזנים מטרינון הרוח אשר הוא מזל תמורה נראה לו מאני הרשע אשר לא נאמנו דבריו ולא האריכו ימיו. וימצא הדבוק הגדול מטרינון המים המתחיל במזל עקרב שהוא מזל שקר וכזב ובית מעון הרשעה והחרב יהגזל נראה בימיו מלכות משונע הנבזה אשר החזיק את המלכות בחקלקות כוב ובכח חרב ומלחמה ואין אתה מוצא נימוס שהיה מתחדש בעולם אחר מלכות ישראל ואחר שנתנה להם התירה על הר סיני כי אם הנימוסית האלה אשר אתה מוצא להם רמז בספר דניאל והם העידו על נפשותם והעידה חכמת הכוכבים עליהם שהם נימוסי רשע ודתי שוא ופשע וספני זה יהיו כלן חכמי האומות המעיינים בחכמת הכוכבים ובשאר החכמות באים להודות בעל כרחם שלא בטיבתם כי אין האמת והמשפט נמצא בידי אומה בעולם כי אם בידי ישראל לבד וכל איש נבון וחכם מהם אשר תבא ספיקה בלבו ובא ויחשוב את מהלכות הכוכבים כאשר חשבנו ויראה אמתת הדבר ותסור הספיקה מלבו. ומפני זה הארכתי בפירוש מהלכות הכוכבים בכל ענין וענין כדי שתהא שעירי הטענה והקושיא ותירוציהן פתוחות לכל הרוצה לטעון ולקשות או לבאר ולתרץ.

[1]) fol. 235b: ואני אומר כי הכתוב לא זכר חלול הקדש בחרבן ההוא והספיק לו הרמז אשר אמר ולכד עיר מבצרת מפני היונים המחריבים את הבית בימי מיטום הרשע ואעפ״י שהיו מחללים את קדושתו לא היו טועים על הבית המהמור שיש לו בהם נחלה ושהוא ראוי להם לבית תפלה אלא כשנשתמד קוסטדין הרשע באו לטעון בטענות האלה ובתחלה שהחריבוהו יונים לא היו מונעים את ישראל מלבוא אליו ולהתפלל בתוכו וכמו כן היו מלכי ישמעאל נוהגים עמהם מנהג טוב והרשו לישראל לבוא אל הבית ולבנות בו בית תפלה ומדרש והיו כל גליות ישראל הקרובים אל הבית עולים אליו ברגלים ובמועדים ומתפללים בתוכו ומעמידין תפלתן כנגד תמידין ומוספין ועל המנהג הזה [נהגו] כל ימי ישמעאל עד שפשטה על הבית בעת הזאת מלכות אדום הרשעה והסירה את המלכות ישמעאל מעליו ומן העת ההיא חללו המקדש והמעון שקראו אותו בית תפלה להם והעמידו פסילי טעותם בתוכה והסירו התמיד שמנעו את ישראל מהתפלל בבית ולקיים בו מצות תפלה אשר הוא כנגד התמידין כי מיום שנברו אלו רשעים על הבית לא הניחו ישראל לבוא בתוכו אף איש אינו נמצא בירושלם בימים האלה.

jeder Wissenschaft entbehrt habe und nicht einmal des Schreibens und Lesens kundig gewesen sei[1]).

Der moderne Leser mag sich von dem wunderlichen Inhalt unserer Schrift und namentlich von der überaus gekünstelten, wenn auch mitunter geistreichen, Schriftauslegung, auf welche die in ihr enthaltenen messianischen Berechnungen gegründet sind, nicht besonders angemuthet fühlen. Sie scheint mir aber doch schon wegen der sonstigen Bedeutung des Verfassers und dann auch als Vorbild der späteren, diesem Litteraturgebiete angehörenden Productionen einiger Beachtung nicht unwerth zu sein. Neben manchen interessanten historischen Ausführungen bietet sie uns ferner, besonders in der ersten Pforte, eine nicht unwillkommene Ergänzung unserer Kenntniss der philosophischen Anschauungen des Verfassers dar, für die wir bisher ausschliesslich auf die gelegentlichen Bemerkungen in der ethisch-paränetischen Schrift Hegjon ha-Nefesch angewiesen waren[2]).

Was die litterarischen Quellen unserer Schrift betrifft, so habe ich in ihr neben Bibel und Talmud von jüdischen Autoren nur Saadia erwähnt gefunden. Schon in der Einleitung beruft er sich zur Rechtfertigung seines Unternehmens auf das Beispiel Saadia's, der sich in seinen Schriften gleichfalls mit der Berechnung der Messiaszeit beschäftigt habe[3]). Eine Beeinflussung durch die philosophischen Anschauungen Saadia's ist jedoch, abgesehen von der Wiederauferstehungslehre, auffallender Weise in dieser Schrift ebensowenig wie im Hegjon ha-Nefesch wahrzunehmen[4]). Von nichtjüdischen Schriftstellern werden Aristoteles, Ptolemaeus und Galen erwähnt[5]), und an einer Stelle beruft sich A. b. Ch. auf die Berichte nichtjüdischer Geschichtschreiber, denen

---

[1]) fol. 257 a: ואומר ועומד על בנו נבזה ולא נתנו עליו הוד מלכות כלומר ויהיה עושה כמעשה אלו שני הטועים והמטעים את העולם איש נבזה אשר אין לו הוד מלכות להודיע שהראשונים (Jesus und Mani) אעפ"י שהיו רשעים גמורים הם מבני מלכים ומנדולי עולם אבל הרשע הזה היה נבזה ונקלה ומפני שהיה כוכב מסתתר מכל הכוכבים העיד עליו. Fol. 258 a: גם בבני עמי כי הוא ריקם מכל חכמה וחסר מן הבינה אינו כותב ולא קורא.

[2]) Vgl. Guttmann, Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijja's Hegjon ha-Nefesch in Monatsschrift 1900, S. 193—217.

[3]) Vgl. oben S. 448 Anmerk. 3.

[4]) Vgl. Monatsschrift 1900, S. 200.

[5]) Vgl. weiter.

er eine interessante Notiz über Mani, entnimmt[1]). Nach einer Vermuthung Steinschneiders hätte unser Verfasser in dieser Schrift auch die Werke des Abu Maáschar, namentlich über die Conjunctionen und deren Einfluss auf die geschichtlichen Ereignisse, benutzt[2]).

Einen Einfluss auf die spätere jüdische Litteratur hat das „Buch der Enthüllung" mehr durch seinen messianologischen als durch seinen philosophischen Inhalt ausgeübt, der sich auch, wie wir es schon beim Hegjon ha-Nefesch bemerkt haben[3]), weder durch besondere Tiefe noch durch irgendwelche Originalität der Anschauungen auszeichnet. Allenfalls wäre nach dieser Richtung hin die Lehre Abraham bar Chijja's von der Vererbung der prophetischen Seele hervorzuheben, die wahrscheinlich seinem jüngeren Zeitgenossen Jehuda Halevi die Anregung zu der bekannten, einen Grundgedanken des Kusari bildenden Theorie gegeben hat[4]), aber freilich von diesem durch die Vertiefung und Geschlossenheit, die sie bei ihm gewonnen hat, zu einer Bedeutung emporgehoben wurde, welche die aphoristischen Bemerkungen seines Vorgängers nicht ahnen lassen. Die messianischen Berechungen unserer Schrift werden von Abraham Ibn Esra, bei dem sie unter dem Titel ספר קצים citirt wird, neben denen einiger anderer Autoren als grundlose Erdichtungen verworfen[5]). Auf unseren Abraham bar Chijja zielt wohl auch die Bemerkung des Maimonides, dass einer der spitzfindigen Gelehrten Spaniens ein auf den Lauf der Sterne gegründetes Buch über die Endzeit verfasst und in ihm die Ankunft des Messias für ein bestimmtes Jahr vorausgesagt habe, dass aber dieses Unternehmen und sein Urheber bei frommen und gelehrten Män-

---

[1]) Vgl. weiter.

[2]) Steinschneider, in d. Zeitschrift der D. M. G. 1874, S. 633; Hebr. Uebersetz. S. 572. Auf astrologische Schriften, die jedoch nicht genannt werden, wird in der letzten Pforte öfter Bezug genommen.

[3]) Vgl. Monatsschrift 1900, S. 196—197.

[4]) Vgl. Ziemlich in Monatsschrift 1880, S. 636 fg.

[5]) Danielcommentar zu Cap. 11, 30. חבר (Alfachar?) ובן היוצר ספר במועד הקץ ונם נמצתי דבריו כבלי יוצר טרם בא מועדו כי הוא מקוה מועד עבר וכלל אומר דבריו בדברי קץ ונם דברי שלמה בן נבירול ז"ל רצה לקשור הקץ בחברת הגדולה על שני הכוכבים העליונים נם דברי ר' אברהם הנשיא בספר קצים ודברי היוצר ודברי רב יצחק בן לב וכל החושבים המלות או האותיות בחשבון נמטריא הכל הבל ורעות רוח וכו'.

nern eine Nichts weniger als günstige Beurtheilung erfahren hätten[1]). Bei Nachmanides, der das Hegjon ha-Nefesch nachweislich benutzt hat[2]), habe ich eine angebliche Entlehnung aus unserer Schrift, auf die Isaak Abravanel hinweist[3]), nicht gefunden. In Bachja ben Ascher's Pentateuchkommentar wird unsere Schrift einmal citirt und an mehreren anderen Stellen benutzt[4]). Ueber A. b. Ch's Versuch, die geschichtlichen Ereignisse aus der Constellation der Gestirne abzuleiten, äussert sich Isaak Arama dahin, dass es ihm wohl gelungen sei, seine Theorie nachträglich den der Vergangenheit angehörenden Ereignissen anzupassen, dass aber von seinen Verkündigungen für die Zukunft keine eingetroffen sei[5]). Einen sehr ausgiebigen Gebrauch macht von unserer Schrift Isaak Abravanel, besonders in seinem eine Art von Danielcommentar darstellenden Buche מעיני הישועה, aber auch in seinem Pentateuchcommentar und in anderen Schriften[6]). Ich kann es jedoch nicht für gerechtigt

[1]) Iggeret Teman S. 6a: וכבר עמד אחד מן המחודדים בספרד וחבר ספר בעניין הקץ על דרך הכוכבים ואמר שהמשיח יגלה בשנה פלונית, ואין אחד מחכמינו חסידינו שלא זלזל שם דבריו וזלזל עצתו ושמוהו בסעלת החסרים בשביל מה שעשה והעיר תבלית. והמציאות עשתה בו יותר רע כלומר שהיק והתול מה שעשינו בו אנחנו לפי שבזמן שאמר שיגלה המשיח עמד הסרבן והמטרה בארצות המערב וכי׳.

[2]) Vgl. Monatsschrift 1900, S. 201, Anmerk. 2.

[3]) Pentateuchkommentar ((Hanau 1710), S. 56.

[4]) Bachja ben Ascher's Pentkomment. zu Genes. 1, 27: כן כתב החכם בעל ס׳ הסגלה כי זאת הברכה היא שנתנה לאדם הראשון שהיה מאכלו מפרי אדמה וכו׳. Auch die ganze vorangehende Ausführung ist unserer Schrift entlehnt. Auf einige andere Benutzungen wird weiter verwiesen werden.

[5]) Akedat Jizchak Pf. 56: כמו שהשתדל באלו הדברים הרב רבי אברהם בר ר׳ חייא הספרדי ז״ל בספרו הנקרא מגלה להוציא משפטים רבים מגלות מצרים וקץ גאולתו ומתגבורת כבוש הארץ וקצי גליותם סמנו פעם ראשונה ושנייה. ואמר שכיוון בכל זה לשם שמים כדי לפלש ולעבור במשפטים ההם אל הפלגת קץ המקווה. והנה בכל מה שכתב במשפטי העינים העוברים הספיקה דעתו לכוון חשבונותיו להעלותם כהונן כי את אשר ראה בעיניו נבא בחזיוניו. אמנם בכל מה שנחלץ לנזור ולשפוט לעתיד לא קויים דבר. Auf eine Benutzung unserer Schrift durch Isaak Arama werden wir an einer späteren Stelle verweisen.

[6]) Ich stelle hier folgende Citate zusammen. מעיני הישועה II, 3, pag. 22b; IX, 7, pag. 85b; X, 1, pag. 89b; XI, 5 (das ganze Stück ist eine Bearbeitung der entsprechenden Partie des מגלת הסגלה); XI, 10, pag. 119a, 120a. Benutzt ist unsere Schrift auch noch an einigen anderen

erachten, ihn deshalb, wie es Steinschneider thut, als Plagiator zu bezeichnen[1]), da er sich in den meisten Fällen auf A. b. Ch. als seinen Gewährsmann beruft. Es will mir überhaupt scheinen, als ob der umfassenden schriftstellerischen Thätigkeit dieses Mannes die ihr gebührende Würdigung bisher noch nicht zu theil geworden sei. Man hat sich vielfach von gewissen Eigenthümlichkeiten seiner schriftstellerischen Methode, wie der aus seinem Pentateuchcommentar bekannten ermüdenden Anhäufung von Fragen, in dem Urtheil über ihn in allzu einseitiger Weise beeinflussen lassen. Jedenfalls verdient dieser scharfsinnige und vielseitige Gelehrte, der über ein geradezu erstaunliches, auch auf die Litteratur der Griechen und Römer, der Araber und der christlichen Theologie sich erstreckendes Wissen verfügt, nicht den geringschätzigen Ton, den man ihm gegenüber anzuschlagen gewohnt ist.

In der Einleitung sucht A. b. Ch. die Tendenz dieser Schrift zu rechtfertigen durch den Nachweis, dass es nicht nur gestattet, sondern sogar geboten sei, sich mit der Frage über die Zeit der Erlösung zu beschäftigen. Im Gegensatz zu den dem Ritual-, dem Civil- und dem Criminalgesetz angehörenden Vorschriften, denen wir uns, ohne weiter nach ihren Gründen zu forschen, bedingungslos zu unterwerfen haben, kann es bei denjenigen Aussprüchen der Schrift, die, eine Verheissung für die Zeit der Verbannung enthaltend, dazu bestimmt sind, die Angehörigen der israelitischen Gemeinschaft in ihrem Glauben und in ihrem Vertrauen auf die Zukunft zu stärken, nur heilsam sein, wenn wir uns um die Erforschung ihres Inhalts und der ihnen zu Grunde liegenden, verborgenen Gedanken bemühen, zumal wo uns, wie es bei den hier in Betracht kommenden Verheissungen geschieht, die Schrift selbst zu einer solchen Forschung auffordert und ermuthigt[2]). Wird doch sogar in dem

---

Stellen z. B. XII, 1 pag. 120a fg; מסעלות אלהים (Venedig 1592) S. 10b S. 12a, 17a, S. 23a, Pentateuchcommentar S. 5a, 9a, 19a.

[1]) Steinschneider in der Zeitschrift der D. M. G. S. 633, Catalog der Münchener Handschriften, S. 3.

[2]) Vgl. auch Pf. II fol. 184b: וראינו מזה שאנו מצווים לשאול ולחקור על מדת הימים. מראשיהן היו הכתובים האלה מחזיקים בידינו ומאמצים את לבנו לדרוש על ימות העולם ולחפש על מדתן כמה אעפ"י שהסבוא היתה נותנת לנו שהחקירה הזאת מחזקת טובה לישראל הוחזק הדבר בידינו יותר כשמצאנו לו רמז מן התורה.

Worte Daniels (14, 4): „Viele mögen es erforschen und die Erkenntniss sich mehren“, der Zutritt zu dieser Forschung nicht nur den Weisen eröffnet, die ja nicht zu den „Vielen“ gehören, sondern Allen, auch den Thoren, und selbst den Sündern, wenn auch diese freilich es zu keinem richtigen Verständniss bringen sollen (Dan. 12, 10). Darauf gestützt, glaubte auch der Verfasser, ob er auch nur zu den „Vielen“ gehören mag, diese Frage zum Gegenstand seiner Untersuchung machen und sich dadurch, dass die von grossen und maassgebenden Gelehrten der Gegenwart und der Vorzeit angestellten Berechnungen nicht eingetroffen seien, in diesem Unternehmen umsoweniger entmuthigen lassen zu dürfen, als nach der Verkündigung Daniel's (12, 9) beim wirklichen Herannahen der Erlösungszeit das Dunkel sich lichten und aufhellen solle[1]). Die Untersuchung geht im Gegensatz zu der ketzerischen Ansicht derjenigen, die den Glauben an die Erlösung überhaupt verwerfen, und der nicht minder verdammenswerthen, dass der Messias und die Zeit der Erlösung längst gekommen seien, von der in der Gemeinschaft Israels lebenden Ueberzeugung aus, dass wir die Zeit der Erlösung noch zu erwarten hätten[2]). Eine der wesentlichsten Grundlagen aber für die anzustellende Untersuchung bildet der biblische Schöpfungsbericht. Was uns die Berechtigung giebt, in diesem eine Andeutung über die Zeit der Erlösung zu erwarten, das ist der uns von unseren alten Weisen überkommene Glaube, dass die Welt nur um Israels und um der Thora willen geschaffen wurde und, wenn Israel die Thora nicht übernommen hätte, wieder in das

---

[1]) וכשראיתי התיר לרבים לשוטט בדבר הזה אמרתי בלבי אם נער אנכי ולא בינת אדם לי ואני ריקם מתורה ומחכמה ועירום ממעשים טובים ומיראה יכול אני על כל זאת להמנות עם הרבים ואהיה משוטט עמהם וחוקר בהם על הסתום הזה, ואם אנו רואים גבורים בחכמה ובעלי היראה מאנשי הדור ומנדולים אשר לפניהם חקרו על דבר הזה וחשבו חשבונות ומנו מניינים וכולם בעונותינו חלפו ועברו, אל יעכבנו זה ואל ימנע אותנו מלחקור אחריהם ולעשות כמעשיהם כי אין אנו אומרים שכל החוקר עליו והדורש אותו הוא מוצאו בלי שום ספיקה אבל אנו אומרים שהחוקר עליו משובח במעשיו ויכול יהיה מכוון את הדרך מעומד על עיקר הסוד אם יסעייהון מן השמים ככתוב ישוטטו הרבים ותרבה הדעת שהקץ וסוף הגלות הזה יהיה ידוע וגלוי וכל שכן בקרוב העת ככתוב כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ להודיעך כי בקרוב העת לא יהיו הדברים סתומים אבל יתבררו ויתלבנו ויהיו ברורים וגלויים לעניים כדבר המלובן והמחוור.

[2]) Vgl. oben S. 449, Anmerk. 2.

Nichts zurückgesunken wäre[1]). Die Verbannung Israels gehörte demnach auch zum Plan der Weltschöpfung und wäre eingetreten, auch wenn Israel nicht gesündigt hätte.

Wir schreiten nur zur Darstellung selbst und geben zunächst die philosophischen Anschauungen des Verfassers wieder, die sich vornehmlich in der ersten Pforte, gelegentlich aber auch in den anderen Pforten finden[2]).

I. Die philosophischen Anschauungen im „Buch der Enthüllung".

Da den Gegenstand der Untersuchung die Zeit der Erlösung bildet, so wird zunächst der Begriff der Zeit und anschliessend daran die Frage erörtert, ob die Zeit oder der Bestand der Welt, wie sie einen Anfang hat, auch ein Ende haben müsse. Alle Geschöpfe und Wesen dieser Welt, so beginnt diese Erörterung, waren nach der übereinstimmenden Ansicht der nichtisraelitischen wie der israelitischen Weisen zuerst nicht vorhanden und haben erst in der Zeit der Schöpfung durch Gott Form und Gestalt erhalten. Nach der Lehre der den Beginn der Schöpfung erforschenden Weisen ist nämlich bei allen Dingen im Zustand der Möglichkeit dreierlei zu unterscheiden: Stoff, Form und Nichtsein. Zur Wirklichkeit gelangten die Dinge, indem Gott das Nichtsein aufhob und die Form mit dem Stoff vereinigte. So ist zunächst der Weltkörper entstanden[3]).

---

[1]) Talmnd b. Sabbat 68a.

[2]) Die Inhaltsangabe am Schluss der Einleitung lautet wie folgt:
וזהו סדר חמשה השערים אשר נחלקת עליהם המגלה הזאת.
ש ע ר א. סדרנו בו מעשים מחכמה החיצונה בפירוש עניין הזמן ונזרו וכי ימות העולם יש להם סוף ותכלה כאשר היה להם [התחלה].
ש ע ר ב. בפירוש ימי העולם מדתן ומנין הקץ מן התורה.
ש ע ר ג. בראיות וסברות על תחיית המתים משקול הדעת ומדבר חכמה החיצונה וחזוק ראיות האלה באותות ישרות מן התורה ומכתבי הקדש שהם מעידות על תחיית המתים ופירוש עת התחיה מן התורה.
ש ע ר ד. בפירוש מנין הקץ ועת תחיית המתים מספר דניאל ומשאר כתבי הקדש.
ש ע ר ה. בפירוש מנין הקץ ורוב העניינים אשר יעברו בשערים הראשונים מדברי החוזים בכוכבים.

[3]) Anfang der ersten Pforte: כל חכמי האומות הדעתנים עם חכמי ישראל הקדושים והנאמנים הסכימו על דעת אחת שכל הנבראות וכל יצורי העולם הזה היו מקודם אפס ובליתה, ובעת בריאתם נתן להם קונם תבנית ותמונה.

Demgemäss kann man in den Dingen dreierlei Arten von sie differenzirenden Zuständen unterscheiden: 1) solche, die eine Form, etwas durch die Sinne Wahrnehmbares in den Dingen darstellen, wie das Leben, das Licht, die Weisheit, der Friede u. ähnl. Diese meist wohlthätigen und den Wesen nützlichen Zustände werden durch die sinnliche Wahrnehmung unmittelbar und nicht erst durch Vermittlung eines anderen Dinges erfasst; 2) solche, die keine Form und nichts durch die Sinne Wahrnembares in den Dingen darstellen; das sind die den ersten entgegengesetzten und den Wesen nicht zum Nutzen gereichenden Zustände, wie der Tod, die Finsterniss, die Thorheit, das Böse u. ähnl. Der Tod z. B. ist nicht eine dem Dinge anhaftende Form, sondern nur die Privation des Lebens; er entsteht nicht dadurch, dass das mit dem Leben begabte Wesen eine andere das Leben aufhebende Eigenschaft annimmt, wie etwa ein Ding anstatt der Röthe die Schwärze annimmt, sondern durch das blosse Schwinden des Lebens. Ebenso ist die Finsterniss nicht ein vom Dinge erworbener neuer Zustand, sondern nur eine Privation des Lichtes; sie wird nicht unmittelbar von den Sinnen wahrgenommen, sondern umgekehrt wird deshalb, weil die Sinne in ihr Nichts wahrnehmen können, von dem Verstand auf ihr Vorhandensein geschlossen[1]); 3) solche Zu-

---

וחכמי המחקר הרורשים על ראשית היצירה ותחלתם אמרו שכל היוצאים לידי מ ע ש ה הם נחלקים בעמידתן בכח לשלשה ראשים והם חומר וצורה ואפס ובשעלה במחשבה המהורה להוציאם ל מ ע ש ה העלה את האפס מהם להדביק את הצורה בחומר ונמצא נוף ה ע ו ל ם. Dies entspricht der Lehre des Aristoteles, dass zu dem Stoff und der Form als drittes Princip noch die στέρησις hinzugezählt werden könne. Phys, I, 7, 190, b. 29. διὸ ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχὰς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς. Das. 191 a, 12. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὐτή. οὐχ οὕτω μία οὖσα οὐδὲ οὕτως ἓν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ᾗ ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τούτῳ ἡ στέρησις. Ueber den Gebrauch von מעשה für Wirklichkeit, vgl. Monatsschrift 1902, S. 195, Anmerk. 2.

[1]) Vgl. auch weiter Pforte I, fol. 185 a. ואחר שקדמנו כל זה אנו אומרים כאשר אמרנו בשער הראשון כל הנמצאים בעולם הזה היו עומדים בכח קודם צאתן למעשה וכל היוצא היא או דבר שיש בו קיומא ועמידה או דבר שאין בו קיומא יהולף ועובר וזה החולף יכול תהיה לו צורה שהנוף או דבר אשר היא עומדת בו הנה מסנה והיא מועלת ומזקת וחששי הנוף יכולין להכירה לכתחלה. ויכול תהיה אבדית הצורה ואפיסתה ואין חוששי הנוף מכירין אותה אלא על ידי דבר אחר ובו האור אשר יש לו צורה ומדנה לבני העולם עליו אשר יוצר: fol. 185 b—186 a.

stände, die, von den beiden anderen durchaus verschieden, weder eine Form, noch die Privation einer solchen darstellen, sondern an den Dingen haften und zu ihnen in Beziehung stehen, die, für die Sinne unwahrnehmbar, nur eine geistige Existenz haben und von der Vernunft wahrgenommen werden. Ein solcher Zustand ist die Zeit. Von ihr kann man nicht sagen, dass sie eine Form darstelle, da sie den Sinnen nicht wahrnehmbar ist, noch dass sie eine Privation der Form darstelle, da sie, keiner Form zugänglich, auch einer solchen nicht verlustig gehen kann. Eine kindische und keine wissenschaftliche Vorstellung aber wäre es, die Zeit als das am Tage vorhandene Licht und die in der Nacht vorhandene Finsterniss zu erklären, denn Licht und Finsterniss sind nicht die Zeit selbst, sondern sie existiren in der Zeit, und Tag und Nacht sind nur die Namen für das Licht und die Finsterniss, die in der Zeit existiren, oder für das Maass der Existenz des Lichtes und der Finsterniss. Wie das Licht und die Finsterniss, so existiren auch alle anderen Dinge in der Zeit; die Zeit selbst aber hat keine Existenz und keinen Bestand, wie die Bewegung der Sphäre keinen Bestand hat. Die verflossene Zeit ist, weil eben verflossen, nicht mehr vorhanden; die künftige wieder ist etwas Potentielles, das noch nicht zur Wirklichkeit geworden ist. Aber auch der gegenwärtige Augenblick ist nichts Bestehendes, sondern etwas Fliessendes, das mit den im Fluss begriffenen Dingen bewegt wird. So kann es auch eine sinnliche Wahrnehmung weder von der verflossenen, noch von der zukünftigen Zeit geben, und ebenso wenig von der gegenwärtigen, die weder einen Augenblick dauert, noch eine Form hat, mithin der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich ist. Man hat demgemäss die Zeit bestimmt als Etwas, was an den Dingen haftet und zu ihnen in Beziehung steht, in dem die Dinge existiren, was selber aber nur in

---

אור וקרא את מציאותו יצירה מפני שיש לו צורה והחששה, והחושך אשר אין לו [צורה] והוא אפיסת צורת האור ואבידתה אמר עליו ובורא חשך וקרא למציאותו בריאה ובעת שהחשך נמצא בעולם בידוע שהאור עומד בכח להמצא ולהראות, ונמצא כאלו אמר הכתוב מוציא אור לידי מעשה ומעמידו בכח כי אין מציאות החשך אלא עמידת האור בכח לצאת מפני שאין לחשך צורה ולא חששא שישלוט עליו אחד מחוששי הגוף וגו׳. Vgl. Hegjon S. 31 a, wo dieselbe Anschauung, aber nicht im eigenen Namen vorgetragen wird.

der Vorstellung existirt[1]). Wenn gesagt wird, dass die Dinge in der Zeit existiren, so ist das nicht so zu verstehen wie die Existenz eines Dinges in einem anderen, sondern so, dass das eine Ding an dem anderen haftet und zu ihm in Beziehung steht. Alle Dinge in der Welt, sowohl diejenigen, die, wie die Körper, eine dauernde, als auch diejenigen, die, wie die Accidentien, eine nur vorübergehende Existenz haben, sind von der Zeit untrennbar und kommen in der Zeit zur Wirklichkeit.

Da der Begriff der Zeit für das Verständniss der Lehre von der Weltdauer von wesentlicher Bedeutung ist, so soll er auch noch auf einem anderen Wege festgestellt werden. Alle geschaffenen Dinge haben zuerst der Möglichkeit nach existirt und sind dann erst zur Wirklichkeit gelangt, denn was nicht der Möglichkeit nach vorhanden war, kann auch nicht zur Wirklichkeit gelangen. Wie bei der Thätigkeit des Menschen der Gedanke an die Handlung und die Erwägung, wie sie zu vollbringen sei, der Handlung selbst vorangehen, so ist es auch bei der göttlichen Schöpferthätigkeit. Der Gedanke an die zu erschaffenden Dinge ist das Erste, was sogar noch der Existenz der Möglichkeit nach vorangeht; von der Existenz der Möglichkeit nach gelangen dann die Dinge zur Existenz der Wirklichkeit nach[2]). Dieses Voran-

[1]) Fol. 178 b: וכאן אמרו על הזמן שהוא תדוי בנמצאות ונמשך אליהן כל הנמצאים נמצאים בו והוא אינו נמצא אלא בתוך הדעת ונראה בעין הלב. Auch Aristoteles lehrt, dass die Zeit in der Wirklichkeit nicht ohne das Zählende, und das Zählende nur der Verstand sein kann. Phys. IV, 14. 223, a. 25. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν. χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητά ἐστιν.

[2]) Fol. 180 a. In der zweiten Pforte fol. 185 a fg. führt A. b. Ch. aus, dass sich die Schrift bei der Erschaffung der Dinge, solange sie nur im Zustand der Möglichkeit bestehen, durchweg des Wortes בריאה bediene, während יצירה und עשייה nur von den Dingen gebraucht würden, die bereits von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt sind. Das wird geistreich an einer Anzahl von Schriftversen nachgewiesen und auch durch den Ausspruch der Mischna (Aboth 5, 6): עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות unterstützt. (Abravanel giebt an, dass Nachmanides diese Ausführung A. b. Ch's benutzt habe, was ich aber nicht gefunden habe. Vgl. oben S. 453. Er selber verwirft sie im Pentateuchkommentar S. 76 a, während er ihr ממעלות אלהים S. 17 a zustimmt).

gehen ist jedoch bei der göttlichen Schöpferthätigkeit nicht zeitlich zu verstehen, denn unter der Zeit verstehen wir das Maass der Bewegung, durch welche die Dinge sich in Betreff des Früher oder Später unterscheiden; eine solche Zeit aber hat es vor der Schöpfung nicht gegeben[1]). Es lassen sich nämlich fünf Arten unterscheiden, wie ein Ding dem anderen vorangehen kann: 1) der Zeit nach, wenn das eine Ding älter als das andere ist; 2) der Natur nach, insofern die Existenz des zweiten Dinges die des ersten, die des ersten aber nicht die des zweiten voraussetzt. Die Existenz der Zwei z. B. setzt die der Eins, die der Eins aber nicht die Existenz der Zwei voraus; die Existenz des Menschen schliesst die eines lebenden Wesens, die eines lebenden Wesens aber nicht die Existenz des Menschen in sich; 3) der Ordnung nach, wie die Buchstaben dem Haupt- und Zeitwort und der Kopf dem Hals vorangehen; 4) der Rangstufe nach, indem der Eine dem Anderen z. B. an Weisheit oder an Reichthum vorangeht; 5) der Ursache und Wirkung nach, wie das in der Welt verbreitete Licht vom Sonnenlicht, dieses aber nicht von jenem bedingt ist. In den Schöpfungstagen nun gingen die der Möglichkeit nach vorhandenen Dinge vor ihrem Eintritt in die Wirklichkeit einander nur

---

Von diesen drei Ausdrücken handelt A. b. Ch. auch Hegjon ha-Nefesch S. 7a—7b, aber in ganz anderer Weise. Dort sagt er, dass ברא nur von der Erschaffung der unteren, ברא und יצר von der der höheren Thiergattungen und alle drei nur von der Erschaffung des Menschen gebraucht würden. — Weiter führt A. b. Ch. fol. 187a fg. aus, dass im Schöpfungsbericht bei jedem Schöpfungsact ויהי כן stehe. Dann folgt bei einigen ויעש אלהים, bei anderen nicht. Es folgt nicht bei den Dingen, die, wie das am ersten Tage geschaffene obere Licht, keiner Veränderung und Bewegung unterworfen sind, oder die, wie die Pflanzen am dritten Tage, nicht sogleich vollendet wurden, denn nach Genes. 2, 5 ist das Wachsthum der Pflanzen erst nach der Erschaffung des Menschen eingetreten. Dagegen folgen bei den einem Wechsel und einer Veränderung unterworfenen Dingen nach ויהי כן die Worte: ויעש אלהים. Auch dafür giebt A. b. Ch. Hegjon S. 6a—6b eine andere Erklärung.

[1]) Fol. 180b: כי אין הזמן אלא מניין גלגול החלוף על הנמצאות בנקדם ובמאוחר ולפני ששת ימי בראשית יש שם קדימה ואין שם זמן (vgl. die oben S. 459 Anm. 1 angeführte Aristotelesstelle). Hegjon S. 2a: אבל על האמת והעיקר אין לפני יצירת הנמצאים מן הכח אל המעשה שום עת ולא זמן, כי הזמן היה עומד בכח בעמדת כל הנמצאות בו, כי אין הזמן דבר שיש לו ממש ואינו כי אם מדת מעמדת הנמצאות, ואם אין שם נמצאות אין שם מדה שהזמן תלוי. Vgl. Monatsschrift 1900, S. 202, Anmerk. 3.

der Natur oder auch der Ordnung nach voran; nach den Schöpfungstagen gehen sie einander der Natur und auch der Zeit nach voran. Dagegen geht das zur Wirklichkeit gelangte Ding dem nur der Möglichkeit nach existirenden in der Rangstufe voran, weil das Mögliche erst durch die Wirklichkeit zur Existenz gelangt, während die Möglichkeit der Wirklichkeit der Natur oder nach der Schöpfung auch der Zeit nach vorangeht. Die Zeit hatte also, wie die anderen geschaffenen Dinge, vor der Schöpfung nur eine Existenz der Möglichkeit nach und ist erst durch das erste Schöpfungswort zur Wirklichkeit geworden[1]).

Hat aber die Zeit, wie sie einen Anfang hat, auch ein Ende? Wie Manche unter den heidnischen Völkern sich zu der ketzerischen Ansicht bekannten, dass die Welt keinen Anfang habe und dass die Zeit ewig sei, d. h. keinen Anfang und kein Ende habe, so wurde von Manchen auch die Behauptung aufgestellt, dass die Zeit zwar einen Anfang, aber kein Ende habe, sondern sich bis in das Unendliche fortbewege. Das aber ist eine nicht minder ketzerische Behauptung. Nach der Ansicht der Forscher kann nämlich das Unendliche nicht gewusst und von keiner Erkenntniss begriffen werden. Nun aber würden, wenn die Zeit unendlich wäre, die von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangenden Dinge unendlich viele sein, das göttliche Wissen sie also nicht umfassen können, wodurch das göttliche Wissen als unvollkommen gesetzt würde. Hat aber Gott alle von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangenden Dinge gewusst, so müssen diese endlich und begrenzt sein, und da die Dinge von der Möglichkeit zur Wirklichkeit in der Zeit gelangen, so muss auch die Zeit endlich und begrenzt sein[2]). Die speculativen Philosophen hingegen be-

[1]) Fol. 181 a. Auch Plato sieht sich durch die Annahme eines Weltanfangs zu der Behauptung genöthigt, dass die Zeit erst mit der Welt entstanden sei (Timaeus 37 D, 38 C vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II², S. 510. 521). — An einer spätern Stelle Pforte II fol. 196 b führt A. b. Ch. aus, dass unter der im Bericht über den ersten Schöpfungstag zuerst erwähnten Finsterniss (וחשך על פני תהום) die Zeit zu verstehen sei, die den anderen Dingen in der Schöpfung vorangegangen sei, weil es kein Ding giebt, das nicht zu der Zeit in Beziehung steht. Finsterniss aber wird die Zeit hier genannt, weil sie nichts Sinnlichwahrnehmbares und Körperliches und nichts an dem Körper Haftendes ist und ihre Existenz nur im Denken hat.

[2]) Fol. 181 b: וכשידענו שהזמן יש לו תחלה אני רואים עתה לבקר ולחקור היש לו תכלה. כאשר יש באומות העולם מי שכופר בעיקר ואומר אין

kennen sich in Uebereinstimmung mit der Schrift zu der Lehre von der Endlichkeit der Zeit[1]); sie unterscheiden sich von einander nur darin, dass einige von ihnen eine bestimmte Zeitgrenze angenommen haben, mit der der Weltbestand aufhören werde, die anderen eine solche Zeitgrenze nicht annehmen. Von diesen wieder sind die Einen der Ansicht, dass, nachdem alle der Möglichkeit nach vorhandenen Dinge zur Wirklichkeit gelangt sein würden, die Zeit endgiltig auf-

---

לעולם התחלה אבל הזמן קדמוני ואין לו ראש ואין צריך לומר שאין לו סוף כך יש באומות העולם מי שמורה שהזמן יש לו תחלה וראש ואין מורה שיהיה לו סוף אבל הוא לדעתו מתגלגל והולך עד אין חקר. והחוקרים על דברי אלו אמרו כל דבר שאין לו סוף יוצא הוא מעניין החכמה ואין המדע והבינה יכולין לעמוד עליו. וכל אנשי מדע מבינים שכל הנבראים העומדים בכח מוזמנים לצאת לידי מעשה היו גלוים לפני המקום ויתברר לנו מזה שיש להם סוף, ואם יש להם סוף ותכלה יהיה כמובן לזמן צאתן מהכח למעשה סוף ותכלה ואם נאמר שאין לזמן תכלה נהיה אומר שהנבראים אשר בכח לצאת למעשה אין להם סוף ואם אין להם סוף ותכלה אין החכמה טהורה שולטת עליהם ונמצא שחכמת השם קצרה היא ואינה מגעת לסוף כל דבר וזה כפרנות גדולה בכבודו יתע' שמו ומספני זה אנו באים בעל כרחינו להורות שכל הנבראות אשר כוחם לצאת למעשה גלוים הם וידועים לפני המקום ויתברר לנו מההוראה הזו בירור יפה שהזמן יש לו תחלה וסוף מפני שכל היוצאין למעשה הן יוצאין בזמן ואין הזמן נפרד מהם.

Diese höchst auffällige Beweisführung, die von der Voraussetzung ausgeht, dass auch das Wissen Gottes sich nicht über das Unendliche erstrecken könne, erinnert an die die Lehre des al-Nazzâm von der unendlichen Theilbarkeit der Körper bekämpfende Ansicht des Abd al-Kâhir al-Bagdâdî, nach der aus demselben Grunde, dass Gott das Unendliche nicht wissen könne, die Annahme von Atomen zu verwerfen sei (Vgl. Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin 1895, S. 9, A. 3. Vgl. auch Simon ben Zemach Duran's Magen-Abot, Livorno 1785, III, 1 S. 31 a). Ebenso kann es nach den Mutakalimun auch ein Unendliches in der Aufeinanderfolge nicht geben (Vgl. Maimonides More I, 73, II Einleit.; Guide I S. 416, II S. 28). Maimonides selbst spricht bekanntlich die Ansicht aus, dass die Dinge a posteriori kein Ende zu haben brauchen (More II, S. 9, Guide II, S. 222. 224). Aus der hier ausgesprochenen Ansicht A. b. Ch's erklärt sich vielleicht auch die Behauptung im Hegjon ha-Nefesch, dass alles, was die Vernunft für möglich anerkennt, einmal von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen müsse Vgl. Monatsschrift 1900, S. 205. מגלת המגלה fol. 181 b: ויהיו לדבריהם כל יצירי העולם עומדים בכח והשם מוציאן למעשה ושכל הנבראים העומדים בכח: Das. fol. 187 b. עד שיכלה כל מה שהוה בכח יהיו נשלמים לצאת למעשה ביום השביעי.

[1]) Danach scheint A. b. Ch. nicht zu wissen, dass Aristoteles, den er einmal das Haupt der Weisen nennt (fol. 209 a), die Ewigkeit der Zeit gelehrt habe.

hören werde, während die Anderen meinen, dass dann Gott abermals die Dinge der Möglichkeit nach schaffen und sie zur Wirklichkeit bringen werde, und ebenso ein drittes, ein viertes Mal und so weiter[1]). Diejenigen, die keine Zeitgrenze annehmen, stellen naturgemäss auch keine Forschung über das Ende der Zeit an. Von den Astronomen lehren die meisten gleichfalls die Endlichkeit der Zeit, nur dass sie mitunter die ungeheuerlichsten Zahlen für den Weltbestand annehmen[2]). Als feststehendes Ergebniss darf demnach die Zeitlichkeit der Welt angenommen werden. Dagegen sind wir, wie selbst die Weisen der Völker zugestehen, aus eigener Erkenntniss nicht im Stande, die Dauer des Weltbestandes zu berechnen. Darüber können wir eine Aufklärung nur aus der heiligen Schrift und aus den auf göttlicher Inspiration beruhenden Ueberlieferungen unserer alten Weisen gewinnen[3]).

[1]) Damit ist wohl die Lehre Plato's von den aufeinander folgenden Weltzeiten gemeint (Tim. 39 D), auf die sich auch eine Bemerkung Saadias in der Einleitung zu seinem Jezirakommentar bezieht. Vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia, S. 49, Anmerk. 1.

[2]) So hätten die indischen Weisen gelehrt, die darin am weitesten gingen, dass Gott bei der Schöpfung die Gestirne am Sternbild des Lammes befestigt habe, und dass es einen Zeitraum von 4,320.000 Jahren dauern werde, bis sie in ihrer Bewegung wieder an diesem Punkte würden angelangt sein; dann werde Gott mit ihnen nach seinem Wohlgefallen verfahren. Das stimmt in der That mit der Lehre der Inder überein, nach der die aus vier Weltaltern bestehende grosse Periode oder Mahâjuga einen Zeitraum von 4,320.000 Jahren umfasst. (Lassen, Indische Alterthumskunde, B. 1², Leipzig 1867). Die arabischen Schriftsteller Maandi und Albiruni kennen diese Zeitrechnung der Inder (Rainaud, Memoire the our l'Inde, S. 224 fg.) und wahrscheinlich hat A. b. Ch. seine Kenntnis aus ihnen geschöpft. Ueber die Ungeheuerlichkeit der Zahlenangaben der Inder vgl. auch Kusari I, 60. Andere nehmen für den Umlauf der Gestirne bis zur Rückkehr an ihren Ausgangspunkt einen Zeitraum von 36.000 Jahren an (Vgl. Die Lehre von der Weltseele (lautere Brüder) übers. von Dieterici S. 69). Eine Weltperiode von 36.425 Jahren nahmen die Charbânija, eine Sekte der Ssabier, an (vgl. Schahrastani, übers. v. Haarbrücker II, S. 74), wieder andere einen solchen von 360,000 Jahren (nach Weltseele S. 53 soll das die Lehre der Inder sein), dann wieder andere einen von 12.000 Jahren (Weltseele S. 53) und Manche einen von 49.000 Jahren. Endlich giebt es eine Ansicht, die den Bestand der Welt auf 7000 Jahre berechnet (Weltseele S. 53), und zwar soll sie je 1000 Jahre unter der Herrschaft eines der Planeten stehen, im siebenten Jahrtausend aber unter der Herrschaft des Saturn untergehen, womit, abgesehen von der Herrschaft der einzelnen Gestirne, auch die Ansicht unserer alten Weisen übereinstimmt (vgl. Talm. b. Rosch ha-Schana fol. 31 a).

[3]) Fol. 184 a (Schluss der Pforte I) ואם חכמי הגוים אשר אין להם

Wir wenden uns nunmehr den anderen philosophischen Fragen zu, mit denen sich Abraham bar Chijja gelegentlich in den späteren Theilen seiner Schrift beschäftigt. So äussert er sich über die menschlichen Seelenkräfte in der folgenden Weise. Im eigentlichen Schöpfungsbericht werden nur diejenigen Eigenschaften des Menschen erwähnt, die er mit den anderen Lebewesen gemein hat, nicht aber die geistigen Eigenschaften, vermöge deren die menschliche Seele im Unterschiede von den anderen Lebewesen auch nach dem Tode des Körpers fortbesteht. Von diesem Vorzug war im Zusammenhang mit den anderen, dem Tode anheimfallenden Wesen deshalb nicht die Rede, weil die menschliche Seele als etwas ganz Besonderes und von den anderen Wesen Verschiedenes sollte dargestellt werden. Erst nachdem der Bericht über die sechs Schöpfungstage, in denen die dem Tode anheimfallenden Wesen geschaffen wurden, zum Abschluss gelangt und von der Einsetzung des siebenten Tages als des Tages des Lebens berichtet worden ist, wendet sich die Schrift mit den Worten (Genes. 2, 7): „Und der Ewige Gott bildete den Menschen aus Staub von der Erde und er blies in sein Angesicht die Seele des Lebens, und es ward der Mensch zu einem lebenden Wesen", eingehender der Darstellung von der Bildung des Menschen zu. Aus diesem Verse in Verbindung mit dem Genes. 1, 27 im Schöpfungsbericht Gesagten ergiebt sich die Erschaffung dreier Seelenkräfte, die im Menschen vereinigt sind[1]): 1) die Begehr- oder Pflanzenseele, die, den Begierden der Welt nachtrachtend, der Ernährung und der Fortpflanzung dient, und von der Leben und Tod potentiell ausgesagt werden. Im Hinblick auf diese Seelenkraft gleicht der Mensch der Pflanze; 2) die animalische oder Thierseele (וייצר ה' אלהים), welche die begehrende oder natürliche Seele genannt wird,

---

תורה יהיו מזהירים את עצמם כל האזהרה הזאת על אחת כמה וכמה בעלי התורה אנשי האמונה שיהיו מתרחקים מדברי המבהילים אשר דברו בלא דעת על ימות העולם והשליכו דבריהם אחרי גוום, אבל אם יהיו בנוים (?) לחקור על הדבר הזה מן התורה יהיו דורשים את האמת ממעיינו ושואבים מימי צרק ממעיינם ואין על המתעסק בו על העניין הזה שום עון ולא אשמה ואם ימצא ראויה מיזיל שתהא מסייעת לטעמו ראוי הוא להחזיק ולסמיך עליהן. Das. (Anf. Pf. II) נתברר לנו שאין לעניין הזה פירוש על מבוננו כי אם מן התורה וכתבי הקדש ומדברי רזיל אשר הם קבלה בידם מרוח הקדש וכו'.

[1]) Vgl. Kusari I, 31—35.

und aus der Neid, Zorn, Stärke und die Fähigkeit der Ortsbewegung stammen. Im Hinblick auf diese Seelenkraft, auf die Leben und Tod in Wirklichkeit Anwendung finden, gleicht der Mensch dem Thiere. 3) Unter der Seele des Lebens, die Gott dem Menschen eingehaucht hat (ויפח באפיו נשמת חיים), ist die denkende und vernünftige Seele zu verstehen, durch die sich der Mensch die Wissenschaft aneignet, zur Gottesfurcht und zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz angeleitet wird und zum ewigen Leben gelangt. Mit diesen Eigenschaften, die den Menschen den Engeln und den Wesen der Oberwelt ähnlich machen, ist die Schöpfung des Menschen zu ihrer Vollendung gelangt, wie es heisst: „Und es ward der Mensch zu einem lebenden Wesen“[1]).

Auf eine bei den Arabern verbreitete Anschauung mag die Lehre Abraham bar Chijja's von der Vererbung der prophetischen Seele zurückgehen[2]), die, wie wir bereits bemerkt haben, wahrscheinlich von Jehuda Halewi aufgenommen und weiter fortgebildet wurde[3]). Die dem Adam von Gott eingehauchte Seele, so führt A. b. Ch. aus, die ihn als ein „Ebenbild der göttlichen Wesen“, d. i. der Engel, erscheinen liess, wurde von Adam auf Seth und von diesem in der Folge der Geschlechter, aber immer nur in einem einzelnen, mehr oder minder durch seine Frömmigkeit und Lauterkeit ausgezeichneten Träger bis auf Noa und von diesem wieder in gleicher Weise bis auf die Erzväter fortgepflanzt. Dass diese reine Seele während jener ganzen Zeit immer nur in einem einzigen Träger zur Erscheinung kam, erklärt sich daraus, dass sie von Adam her in die beiden anderen Seelen, nämlich die animalische und die Begehrseele, versenkt war und sich in Folge der durch die Begierde nach dem Genusse der verbotenen Frucht herbeigeführten Sünde von ihnen nicht trennen konnte. Erst nachdem die Erde in der Zeit der Sündfluth gesühnt worden war, wurde sie von der Verbindung mit der Begehrseele und dann am Ende des dritten die Periode der Finsterniss beschliessenden Welttages auch von der Verbindung mit der animalischen Seele befreit. Darum gab es während dieser

---

[1]) Pf. III, fol. 213 b. Vgl. Bachja b. Ascher's Pentateuchkommentar zu Genes. 2, 7.

[2]) Vgl. Monatsschrift 1880, S. 369, Anmerk. 4.

[3]) Vgl. oben S. 452.

ganzen Zeit immer nur einen jener reinen Seele würdigen Träger und nie auch nur einziges auf gleicher Stufe der Würdigkeit stehendes Brüderpaar, bis sie mit dem Anbruch des vierten Welttages in unserem Erzvater Jakob zur Erscheinung kam, dessen Söhne alle geeignet waren, die reine Seele in sich aufzunehmen und sie auch auf ihre Nachkommen fortzupflanzen, die als „Kinder Gottes" der Offenbarung der Thora gewürdigt wurden[1]). Nur in Israel, das der erstgeborene Sohn Gottes genannt wird, weil erst in den Söhnen Jakobs sich die reine Seele einer Mehrheit von Trägern mittheilte, ist diese Seele stets auf's Neue wiedergeboren worden, niemals aber in den anderen Völkern[2]). Diese Seele ist es auch, die einst durch die Auferstehung zum ewigen Leben erweckt und des Lohnes und der Strafe theilhaftig werden wird[3]).

Ueber die Stufen der Prophetie findet sich bei A. b. Ch. eine Ausführung, die er als die übereinstimmende Ansicht aller Weisen bezeichnet[4]), deren Quelle nachzuweisen wir aber nicht im Stande sind. Der Geist der Prophetie, so sagt er, kommt über die Menschen in drei Abstufungen, von denen die dritte sich wieder in mehrere Unterabtheilungen sondert. Die erste Stufe besteht darin, dass sich im Herzen des Menschen eine Stimme vernehmbar macht, von der Ueberzeugung begleitet, dass dies eine ihm vom Gottesgeiste eingegebene Wahrheit sei, ohne dass er jedoch weiss, wie sie zu ihm gelangt sei, da er keine zu ihm redende Stimme gehört hat. Diese Stufe wird in der Schrift mit dem Worte אמירה bezeichnet, das auch sonst häufig im Sinne einer inneren, durch keine Stimme vermittelten Rede vorkommt. Auf dieser Stufe standen Adam und die Geschlechter vor der Sündfluth, sowie Noa bis zu seinem sechshundertsten Lebensjahre, bei denen sich ausschliesslich der Ausdruck אמירה findet. Sie alle haben, ohne eine Gestalt zu schauen oder eine Stimme zu hören, einer in ihrem Inneren sich vollziehenden Redewirkung Glauben ge-

---

[1]) Vgl. Kusari I, 95.

[2]) Vgl. Kusari I, 115 (ed. Cassel) S. 81. כי האזרחים לבדם הם ראוים לנבואה.

[3]) Pf. III, fol. 222b. Vgl. Kusari I, 47. 95. 115; IV, 15.

[4]) Pf. II, fol. 204a. אני אומר שרוח הנבואה באה על בני האדם לדעת כל החכמים על שלש מעלות וכו׳.

schenkt, in der Ueberzeugung, dass diese durch den heiligen Geist über sie gekommen sei[1]). Die zweite Stufe besteht darin, dass sich dem Propheten eine Stimme vernehmbar macht, ohne dass er die Gestalt des Redenden mit seinen Augen wahrnimmt, was in der Schrift mit dem Worte דבור bezeichnet wird, das nur auf eine vermittelst einer Stimme erfolgende Rede Anwendung findet. Auf diese Stufe gelangte Noa nach der Sündfluth, bei dem es Genes. 8, 15 und 16 heisst: וידבר אלהים אל נח לאמר. צא מן התבה וגו׳, während die Prophetie bei ihm vorher nur durch אמירה erfolgt war. Diese zweite, von Noa nicht überschrittene Stufe war auch die Israels, von dem es heisst, das es bei der sianistischen Offenbarung eine Stimme von Worten gehört, aber keine Gestalt gesehen habe (Deut. 4, 12)[2]). Die dritte Stufe ist die, wenn der Mensch ein Bild oder eine Gestalt sieht und es ihm scheint, dass diese zu ihm rede oder ihn eine Stimme vernehmen lasse. Diese in der Schrift mit den Worten ראה und הזה bezeichnete Art der Prophetie kann dem Propheten im wachenden Zustande oder im Traume zu theil werden;

---

[1]) Das. המעלה הקרובה מהן שיהיה האדם סבור דבר בתוך לבו ומעלה במחשבתו שהוא אמת ושהוא רוח אלהים ולא יהיה נודע מאיזה ענין עלה הדבור הזה בלבו כי לא שמע קול מדבר אליו אבל המאמר ההוא בלוח לבבו והאמין בו שהוא רוח אלהים ולא ידע איך הגיע אליו. הכתוב קורא למעלה הזו אמירה והיא באה לעולם במלת ויאמר ואמר במשמע המעולה הזו אשר אינה נותנת קול ממש בכל מקום אבל יכול לא יהיה שם כול נשמע באמור האומר לחרם ולא יזרח והאמירה הזאת אינה בקול ולא בדבור כי אין החרם סבור ולא שומע וכו׳.
Diese Stufe entspricht ungefähr der zweiten der von Maimonides aufgestellten Stufen der Prophetie (More II, 45; Munk II, S. 337—38).

[2]) Fol. 204 a. והמעלה השנית מהנבואה תהיה על ידי קול שיהיה נשמע אל הנביא ואינו רואה את המדבר אבל הוא שומע את הקול באזניו ואינו רואה דמות ולא תמונה בעיניו. והנבואה הזאת באה בכתוב במלת דבור כי אין הדבור נשמע אלא בקול כמתוב ואשמע קול מדבר וכתוב וקול דבריו כקול המים. ובמעלה הזאת נתנבא נח אחר המבול ולפני המבול היתה נבואתו באמירה כאשר כתב לפני המבול ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני, ויאמר אלהים לנח בא אתה וכל ביתך כולם הם באמירה שאין הקול נשמע עמה מפני שהיתה רוח הקודש עוד נדונה ולא הגיע עתה להשמיע לבני אדם עד שיעבור המבול וכשעבר המבול מיד נתנבא נח בדבר וידבר אלהים אל נח צא אתה מן התיבה וגו׳.
Bei Maimonides ist es die neunte Stufe, wenn der Prophet in einer Vision nur eine Stimme hört (Munk II, S. 343). Dagegen bestreitet Maimonides, dass die Israeliten am Sinai zur Stufe der Prophetie gelangt seien (More II, 32; Guide II, S. 267).

sie ist die höchste nicht mehr zu übertreffende Stufe und zerfällt in mehrere Ordnungen. Die erste ist, wenn der Prophet im Wachen oder im Traume eine Erscheinung sieht, aber sie nicht zu deuten weiss; die zweite, wenn der Prophet die Bedeutung dieser Erscheinung erkennt, wie Daniel den Engel Gabriel erkennt; die dritte, wenn sich der Erscheinende ihm ankündigt (Genes. 17, 1); die vierte und höchste, wenn die erscheinende Gottheit dem Propheten ihren Namen erklärt (Exod. 6, 2 u. 3).[1]).

(Schluss folgt).

Purim und Parodie.

Von **Moritz Steinschneider.**

(Fortsetzung von S. 370.)

IX. Quellen über Purimfeier in den Ländern des Exils.

Wer diese letzte Abteilung dieser Skizze etwa in der Erwartung liest: „Das Beste kommt zuletzt!“ der soll sofort enttäuscht werden. Ursprünglich sollten hier nur christliche Abhandlungen und Nachrichten über die Purimfeier zusammengestellt werden; ich habe aber in den letzten 20 Jahren Nichts gefunden, was meine spärlichen Aufzeichnungen zu einer besonderen Kategorie berechtigt hätte. Ich fasse

---

[1]) Fol. 205 b. והמעלה השלישית שיהיה האדם רואה דמות וצורה ויראה לו שהיא מדברת ומשמעת לו קול דבור והנבואה הזאת באה בכתבי הקדש במלת ראה ובמלת חזה ככתוב במראה אליו אתודע וכתוב במחזה לאסר. והמחזה הזאת יהיה בקיצה והנביא נעור ככתוב אסורה נא ואראה את המראה הגדול הזה וכתיב וראיתי אני לבדי את המראה, ויהיה בתנומה ובחלום ככתוב וירא אליו ד׳ בלילה ההוא וכתיב בחלום חזיון לילה. ואין לפני המעלה הזאת מעלה אחרת שהיא נדולה ממנה אבל יש לה סדרים שהאחד [קרוב] מחבירו. הקרוב מהן שיראה הנביא את המראה והחזיון הנראה אליו [הן] בתנומה הן בקיצה ולא ידע מה היא ולא יכיר אותה ככתוב והנה יד נגעה בי יעמוד ולא מכיר מראהו. ולפני הסדר הזה יהיה יודע את דמות ומכיר אותה ככתיב והאיש נבריאל אשר ראיתי בחזיון בתחילה, ולפני הסדר הזה שיהיה מניד את שליחותו שהיא מלפני המקום כאשר אמר באברהם וירא ד׳ אל אברם ויאמר אליו אני אל שדי. והסדר העליון אשר בכולם שיהיה מניד לו פירוש השם כאשר אמר למשה וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ד׳ לא נודעתי להם וגו׳. Bei Maimonides besteht die dritte Stufe darin, dass der Prophet im Traum ein Gleichniss sieht, und dass ihm in demselben prophetischen Traume der Sinn dieses Gleichnisses erklärt wird (Munk II. S. 341—42).

daher jetzt die Schriften zusammen, welche monographisch oder bibliographisch von Purim handeln, oder Notizen enthalten, welche in den früheren Rubriken nicht gut unterzubringen waren, u. zw. nach den Autornamen alphabetisch. Ich füge daran einige Nachträge und Berichtigungen und ein auch den Anfang im Letterbode umfassendes Register der Autoren und hebräischen Titel.

1. Bardinet, in seinen Mitteilungen über das Statut zu Avignon in Revue des Études Juives I, 290.

2. M. Brück, Pharisäische Volkssitten u. s. w., Frankf. a. M. 1840, S. 156—9: „Die Synagogenfeier am Purim".

3. Selig Cassel, im Art. Juden in Ersch und Gruber, II. Bd. 27, S. 78, bespricht die Anschuldigung von Seiten der Christen, welche sich an Hamansbilder und deren Behandlung knüpften.

4. Friedrich Albert Christiani (geb. Jude), מעודת פורים, Kurtze Beschreibung von dem Jüdischen Fastnachten u. s. w., Leipzig 1677 (2 Bogen).

5. Natan Coronel, זכר נתן, Wien 1872, f. 50 unter פורים, giebt wenige halachische Vorschriften.

J. C. Dreher, s. unter Woken.

6. B. L. Eskuche, de Festo Judaeorum Purim, Marburg 1734 (Fürst, Bibl. Jud. II, 335).

7. Jul. Fürst, in einer Anzeige von Sommerhausens הגדה im Litbl. X, 757 (788) unterscheidet Parodie von Bibel, Mischna und Talmud und religiöser Poesie (סליחות, מערבית), Parodie der Haggada und Ahasverspiele; wir haben gesehen, dass diese Kategorien für einzelne Purimschriften nicht ausreichen, wohl aber für die meisten. Seine Angaben sowie die Zusätze und Berichtigungen von Sommerhausen im Litbl. XI, 181 sind bereits im Letterbode berücksichtigt.

8. M. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, S. 51, erörtert den Humor des Midrasch über das Buch Esther in Bezug auf Haman.

9. M. Güdemann, Geschichte des Erziehungswes. u. s. w. der abendländ. Juden, Wien 1888, S. 270, Note IV (zu S. 134) „Purim und Fastnacht", berichtigt Lagarde's Charakterisirung des jüdischen Festes, welches auf die christliche „Fastnacht" influirt oder ihr gar den Namen gegeben habe! (der Namen *Carnevale* besagt hinlänglich den wesentlichen Unterschied.) G. erkennt in der Maskerade den Einfluss des christlichen Festes auf das jüdische und verweist

zuletzt (S. 274) auf seinen Artikel „Der Gott der Rache“ in Jubelschrift Graetz (ich besitze dieses Buch nicht).

In Anschluss daran komme ich auf die „Kreppchen“ (oben S. 361) zurück, indem ich bemerke, dass man am Fastabend selbst in protestantischen Ländern „Pfannkuchen“ zu essen pflegt, welche mit „Krapfen“ identisch sind, so dass auch dieser Gebrauch vom Fasching auf Purim übergegangen ist. Wenn Prof. Lagarde am Trunke Anstoss nimmt, so hat er deutsche Commerse vergessen[1]).

10. Ad. Rud. Ge. Matthaei, Beschreibung des jüd. Purimfestes u. s. w., Nürnberg 1738 (Fürst, B. J. II, 335).

11. Wilh. Schickart, Purim, sive Bachanalia Judaeorum, Tübingen 1634, und in Critica sacra Bd. VIII. (Catal. libr. impr. in Bibl. Bodl. III, 393; vgl. Schnurrer, Biogr. u. liter. Nachrichten u. s. w. S. 206).

12. H. Sommerhausen, s. oben unter n. 7.

13. (Fr. Woken). Haman notis philologicis illustratus, sub praesidio Franc. Wokenii . . . expositus a. Jo. Christ. Drehero, Witteb. (1729) 4. (24 pp.; K. Bibl. Berlin; Präses und Respondent fehlen in Fürst, B. J. III, 527 u. I, 212).

14. Josef Zedner, Catalogue of Hebrew books etc. p. 644 (welchem Roest, Catal. Rosenthal p. 711 meistens folgt) unter: Purim, verzeichnet Allerlei, was oben ausgenützt ist.

15. L. Zunz, in seinem 1. Schriftchen: „Etwas über die rabbin. Litteratur“ 1818, S. 29, abgedruckt in Gesamm. Schriften Bd. 1, S. 19, deutet zur „Litteratur des Komischen“ auch auf Parodien zum Purimfeste; die Note schliesst mit den Worten: „Dem Burlesken ist die [hebr.] Sprache abhold“.

16. (Anonymus). Das Purimfest, eine Idylle in: „Fliegende Wische“ 1818, s. ZfHB. 1902, S. 158.

Nachträgliches.

Zusätze und Berichtigungen.

Letterbode S. 48 und Monatsschr. 1892 S. 278 hinzuzufügen zu n. 33b: Ein ms. des Dr. Franco-Mendez in 4 Capp. besass später Dr. H. Sommerhausen, welcher 2 Strophen seines Trinkliedes im מאסף mit dem Refrain „à vous“ hinzufügte; s. Litbl. d. Orient XI, 180.

[1]) Den Hebräern gegenüber führt man gern Tacitus ins Feld; was sagt er von den Deutschen? In Reim gebracht: Sie saufen, raufen, laufen.

Letterbode S. 52 und Monatsschrift 1892 S. 278 hinzuzufügen: 36b ספור בנס של פורים, in der Sammlung עשה פלא (so lies auch oben S. 366 unten) I, anf.: ויהי בימי אחשורוש המלך; f. 3 נוסח הכתב ששלח המלך; f. 12 b נוסה כתב אחשורוש ומשנהו מרדכי היהודי (vgl. HB. XIII, 50).

Monatsschr. 1902 S. 475 hinzuzufügen... (?) Toledo קופלאש די המן, in זמרת הארץ von Jakob Berab, Mantua 1745, Livorno 1820 (vgl. mein: Schriften zur Geographie Palästinas, Jerusalem 1892 S. 35 n. 57), wo es als Muster für die Melodie eines Gedichtes angeführt ist. S. meine Zusätze zu Kayserling, Bibl. Esp. in ZfHB. 1903, N. 5.

Daselbst S. 569 ff. eine anonyme .. הבדלה מטרזא enthält ms. Halberstam 379 (Catalog S. 106, fehlt in Arab. Lit. d. Juden S. 300 n. 144).

Das. S. 570 n. 5 אברך אסם רב, ms. Bodl. 2525, woraus noch andere Stücke. Als ich dieselben nach Neubauers Catalog angab, hatte ich vergessen, dass ich vor 50 Jahren dieses ms. selbst durchgesehen hatte und Auszüge daraus, wie aus andern Bodl. mss. Zunz mitteilte, der damals die Synagogale Poesie vorbereitete. Ich glaubte, auf Grund einiger Bestandteile des ms., seinen Ursprung in der Gegend von Aleppo (Haleb) suchen zu sollen. Ich beschränke mich hier auf Weniges. — Akrostichon der Strophen zu 6 Zeilen. אבול ע(?)אל ברח(מ?), noch zu enträtseln.

S. 572 n. 59, ich ergänze den Anfang und berichtige die Ueberschrift (קול ללפורים).

אלהים עשה נסים כבראש
ויהי בימי אחשורוש
משתה עשה שבעת ימים
בחצר גינת בית המרומים
אימתו היתה אל כל העמים
וכל המלכים לפניו תחליש אלהים

S. 573 n. 66, die Strophenschlüsse sind ארור המן, ארורה זרש, ברוכה אסתר, ברוך מרדכי; es ist aber nur ein halbes Alphabet, also fehlt die Hälfte, vielleicht auch ein Akrostichon.

S. 575 hinzuzufügen:

ואסתר אלמלכה מרדכי אליהודי
לנסים וגבורות עשה אל נאמן
לכם (sic!) שימו לב עם לא אלמן
הללו ואמרו בתימא ותימן

ברוך מרדכי ארור המן
ארורה זרש ברוכה המלכה
מרדכי היהודי וג'.

נשכר אלאזמאן פאעל גראיב
מנאד אלאזמאן אוקאת אלמצאיב
בזכות אלאבא צאנע אלענאיב
אלענו רחמן (?) צדאי צנו (?) כאיב
מלעונא זרש וטובא ללמכה (sic!).
מרדכי היהודי וגו'.

und so abwechselnd hebräisch und arabisch.

S. 575 n. 180 (daselbst f. 8):

עלי מאן עאלעא" רב" רחיטו
תסבחו אלכלאיק באלמקימו
בדכרו נסתגיר ונסתעינו
עיל (sic!) אלעאדא ונמיע אלצאלמינו

579 (n. 183 b) daselbst f. 15 findet sich ein Gedicht vor der Megilla zu recitiren, welches ich im Anhang mitteile. Der Refrain ist derselbe wie in Josef Schalom's Gedicht: vielleicht ist es auch in andern mss. zu finden, aus denen ich es nicht notirt habe, weil ich nur das oft gedruckte vermutete. Es scheint die geistlose ungewandte Reimerei eines Talmudjüngers zu sein, der die Feste Purim und Pesach mit „Rabbi" betitelt! Demgegenüber ist Josefs Hymnus Poesie.

Daselbst S. 581 n. 202, ms. f. 5, anf. תנו שירה וזמרה עם סגולת לאל עליון יקראו מגלה (zu diesem Anfang vgl. תנו שיר עם זמיר von Jsak Ibn Gajjath bei Zunz, Lit. S. 199). Ich begreife nicht, wie ich dazu kam, als Verf. יוסף בן יפת anzugeben, da Neub. יפת בן יהודה nennt. Mit ידידים beginnt das Akrost. יפת בן, dann folgt יהודים, dann הלא פורים.

Jahrgang 1903.

S. 87 n. 6 lies שפיל.

S. 173 Jehuda ha-Levi rühmt Jehuda Ibn Gajjath und Moses Ibn Esra בימי פורים in einem Gedicht, anfangend: לפני כרוב שלש אורי שני אורים, Divan Luzz. n. 159 u. ms. Bodl. n. 46; vgl. D. Kaufmann, Jehuda ha-Levi S. 45.

S. 283 ff. Familienpurim giebt es ohne Zweifel mehrere, über welche aber besondere Urkunden oder Hym-

nen nicht existiren. Zu dieser Gattung gehört eigentlich auch der Purim des Jomtob L. Heller (S. 285 n. 11); der Bericht stammt aber aus einer Autobiographie. Hr. Poznanski erinnert mich an den Purim der Familie Maimon zum Andenken des Religionszwanges, welchem dieselbe durch die Flucht entging; hierüber besitzen wir allerdings nur eine gelegentliche Notiz von Maimonides.

Hr. Dr. M. L. Bamberger in Würzburg bemerkt mir, dass Abraham Danzig einen „Pulverpurim" auf den 15. Kislew im J. 5564 eingesetzt habe, also noch im XIX. Jahrh., s. חיי אדם § 155 Abs. 41 und בינת אדם das GA. am Schluss (ich besitze das Buch nicht, um das Citat genauer geben zu können). — Hr. Dr. Neumark in Rakonitz (Verf. des eben erschienenen השקפת החיים) teilt mir mit, dass eine Familie Perutz daselbst den 1. Adar als Familienpurim begeht, auch eine Familie Popper in Prag soll dasselbe thun.

S. 369 hinzuzufügen:

25. S. K a t z, Hanna und ihre Söhne, dramatisches Chanuka-Festspiel in 1 Aufzug, Gelsenkirchen (wann?); Catalog Poppelauer X (1903) S. 125 n. 2760.

Anhang:

קול יקאל קבל יקרא אלמגלה:
פורים פורים פורים לנו
ברוך אשר בחר בנו.

מצותו לקרוא מגלה
ולומר שירים בגילה
ולדבר דבר חלילה
בעת נאמר שהחיינו
פירים פורים וגו'.

דבר גודל עם שירה
משם השם אקרא
אשר צונו על מקרא
מגלה היתכוננו (so).
פורים וג'.

משלוח מנות איש אל איש
במאמר נעלה ישיש

בן יאיר בן שמעי בן קיש
דורש טוב לכולנו
פורים וג'.

ר בי פורים לכם יאמר
שתו ושכרו בו כל גבר
וסעו ממנו אל יקר
כבוד ר בי פסח חנו
פורים וג'.

בחייכם רבותי
שמעו דברי שבתותי
ואחרי כל ברכותי
מלת אמן תענו
פורים וג'.

(Schluss folgt.)

Besprechungen.

Güdemann, M., Das Judenthum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen. Wien. A. Löwit, 1902. 186 SS., 8.

Diese Schrift des ausgezeichneten Gelehrten ist aus einem Zeitbedürfnis hervorgegangen, aber durch den Reichthum an Gedanken und die ebenso schöne wie vornehme Form der durchsichtig klaren Darstellung, wird sie ein Buch von dauernder Bedeutung. In einer Zeit, welche vielfach von dem Bestreben geleitet ist das Judenthum in seiner religiösen, sittlichen und auch geistigen Bedeutung herabzudrücken, um es so als Folie zu benützen für eine höhere Bewerthung anderer Grössen, ist es dem Verfasser ein Bedürfnis zu zeigen, was das Judenthum ist, zumal es häufig hingestellt ist, als etwas, was es nicht ist. Er verliert sich nicht in Polemik und auch nicht in Einzelheiten, denen wieder Einzelheiten entgegengehalten werden können. Güdemann will nicht streiten, sondern richtigstellen. Er beschränkt sich auf die Darstellung der constitutiven Momente des Judenthums, die sich als solche in der Geschichte der Juden erwiesen, und von denen das Ganze des Judenthums wie von Höhepunkten am untrüglichsten überblickt und beurtheilt werden kann. Als solche erscheinen Güdemann die Familie, der Gottesglaube, der Mensch als Ebenbild Gottes, das Diesseits und das Jenseits, die Lehre und das Leben, die Hoffnung auf die Zukunft.

G. behandelt im ersten Capitel die Familie und er bezeichnet als Grundzug im Wesen des Judenthums und des jüdischen Volkes den Familiensinn. Das zeigt sich in der Darstellung, welche die Anfänge Israels in der Bibel finden. Die Bibel leitet Israels Anfänge nicht von Heroen oder Gesetzgebern ab, welche als einsame Grössen gleich era-

tischen Blöcken hervorragen und von jedem Familienzusammenhange mehr oder weniger abgelöst sind oder die natürlichen Familienbande absichtlich von sich werfen. Die Gründer und Gesetzgeber des Volkes Israel ragen durch ihre Familientugenden als Väter und Mütter hervor. Die Eigenschaften, die sie auszeichnen, liegen nicht über dem Niveau des Alltäglichen, sondern mitten in demselben; es sind Familientugenden. Man braucht nicht bis an die Schneegrenze der Menschlichkeit hinanzusteigen, um sie zu begreifen, wohin auch die Wenigsten folgen können, sondern ihr Wesen bereitet sich zur ebenen Erde aus. Die einfachste Häuslichkeit bietet gerade Raum genug für dieses Schauspiel. So enthält das 1. Buch Mosis überwiegend Familiengeschichte. Güdemann weist aber auch auf die grossartigen Züge des Familienlebens in späterer Zeit hin, auf Hanna, David und die Verherrlichung der Frau in der hebräischen Dichtung. Die Schilderung des biederen Weibes hat sich der Dichter sicherlich nicht aus den Fingern gesogen. Die Polygamie wird blos geduldet, aber das Lehrziel der Bibel ist die Monogamie. Charakteristisch dafür ist, dass das in der Bibel gebräuchliche Wort für Kebsweib nicht hebräisch ist und dass ein anderes hebräisches Wort dafür Feindin bedeutet. Auch die Freiheit der Ehescheidung hat eher zur Festigung als zur Lockerung des Familienlebens beigetragen, was jetzt allgemein anerkannt ist. Güdemann belegt das alles sehr gründlich auch aus der talmudischen und nachtalmudischen Zeit. Ein schönes und gedankenreiches Capitel nach Form und Inhalt. Nur gegen Einzelnes möchte ich doch Einiges einzuwenden haben. Was Güdemann über das Fehlen von einsamen, das Niveau des Menschlichen überragenden Grössen in den Anfängen und unter den Gründern und Gesetzgebern des israelitischen Volkes bemerkt, ist doch nicht durchaus richtig. Grössen solcher Art sind uns sicherlich Simson und der Prophet Elia und vielleicht auch Mose, der von Familienbeziehungen zwar nicht losgelöst ist, bei dem aber der Familiensinn sicherlich nur einen unwesentlichen Zug im Charakter bildet. Störend ist uns auch der bibelkritische Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, indem er die von der Bibelkritik behauptete spätere Abfassung des Pentateuchs als etwas Selbstverständliches und Unbestreitbares hinnimmt, obgleich ich der Meinung bin, dass er sich nur im Interesse einer wirksamen Apologie auf den Standpunkt der Gegner gestellt hat.

Fein empfunden und tief durchdacht ist das zweite Capitel über den Gottesglauben. Güdemann vertheidigt den universalistischen Charakter des israelitischen Monotheismus gegen die Behauptung, dass JHWH nur der einzige Nationalgott wäre, dessen Anerkennung das Vorhandensein anderer Götter überhaupt nicht ausschliesst. Max Müller hat dafür statt Monotheismus das Wort Henotheismus gezeugt. G. verweist dagegen auf das Alenugebet, das nur den alten Glauben reflectirt, citirt dagegen zahlreiche, beweiskräftige Stellen der heiligen Schrift und sagt, dass Hosea, Amos und das Buch Jona nicht mit dem Anspruch auftraten, etwas Neues zu verkünden. Die Ausdrücke wie unser Gott und Gott Abrahams zur Bezeichnung des von Israel geglaubten Gottes sei nur eine Aushilfe, weil es in der hebräischen Sprache nicht nur für Göttin, sondern auch für Gott kein entsprechendes Wort gebe. Elohim könne ebenso gut als „unheilig" gebraucht werden. Der Name JHWH sollte nach seiner Meinung diese specifische Bezeichnung des e i n e n Gottes sein und sollte nichts anderes als Gott bedeuten. Durch die Einführung dieses Namens nach der

Vocalisirung Ewalds in die Uebersetzungen ist erst die Meinung von einem angeblichen Nationalgott der Israeliten entstanden.

Klar und überzeugend sind die Ausführungen, wie der Weg zum Monotheismus vom Henotheismus nicht leichter sei als vom Polytheimus. Wie ist der Gottesglaube in Israel entstanden? Wie nicht nur aus den Propheten, sondern auch aus der Erzählung von Abraham und Jakob zu ersehen sei, ist er nicht auf dem Wege einer philosophischen Speculation, sondern auf dem der Intuition, durch die Anschauung des Nachthimmels mit den Sternen entstanden. Kann aber das höchste Wesen demjenigen, der zuerst dieses Buch des Himmels zu lesen verstand, anders als ein universalistisches erschienen sein? Wölbt sich der Himmel nicht über alle Menschen? Leuchten Sonne, Mond und Sterne nicht allen? Es wäre doch seltsam, wenn derjenige, dem der Sinn dieses Buches zuerst aufging, zugleich so weitblickend und so beschränkt gewesen wäre, die Sternenwelt einem einzigen, aber nur mit einer provinzialen Autorität bekleideten Gotte unterzuordnen.

Diese wichtige Intuition sei das Verdienst Israels um den Monotheismus. Mit dem Hinweis auf das Wort Goethes, „wäre das Auge nicht sonnenhaft, könnte es die Sonne nicht erblicken", bemerkt Güdemann, dass Israel für die Erkenntnis Gottes das empfängliche Auge von Gott erhalten habe. Das charakteristische des israelitischen Monotheismus sei aber noch das individualistische Moment, das persönliche Verhältniss zu Gott, die Gotteskindschaft. Und das schreibt G. dem familiären Ursprung des israelitischen Monotheismus zu. Es sind köstliche Gedanken, die in diesem Capitel ihre reizvolle und wirksame Darstellung finden. Aber dieses Capitel enthält auch manches, dem wir unsere Bedenken entgegenhalten müssen. Und diese betreffen das, was Güdemann über die Entstehung des Monotheismus sagt. Ich kann mich dem nicht anschliessen, wenn er sagt, dass der Monotheismus aus dem Schoosse der Familie hervorgegangen sei und dass diese das Frühere, der Mutterboden, jener das Spätere, das Product war. Güdemann meint, wie aus dem Zusammenhange zu ersehen ist, die sittlich constituirte Familie. Ich möchte aber das Umgekehrte für richtig halten. Der Monotheismus ist das Frühere und die sittliche Familie ist sein Produkt. Die Wahrheit des Monotheismus ist ursprünglich von Einzelnen und nicht von Mehreren weder in der Familie noch im Volke erkannt worden. Güdemann meint zwar, dass Israel von Hause aus das sonnenhafte Auge für die Erkenntnis Gottes besessen habe. Ich will das zugeben. Aber wie die Sonne doch vorher da sein muss, bevor sie von dem sonnenhaften Auge erblickt wird, so muss die Erkenntnis des e i n e n Gottes auch vorher da gewesen sein, bevor sie auf die Empfänglichkeit des Volkes eingewirkt hat. Und es ist auch mit dem sonnenhaften Auge Israels eine eigene Sache. Es hat doch ziemlich lange gedauert, bis die vollen Strahlen jener Erkenntniss von dem Auge Israels aufgenommen wurden und der Volksseele bis auf den Grund gekommen waren. So ist auch die Familie Abrahams nicht der Boden, auf dem der Monotheismus entstanden. Der Monotheismus wurde vielmehr von Abraham in die Familie eingeführt und hat die sittliche Familie geschaffen. Nach der Bibel ist der Monotheismus sogar weit älter als Abraham, obgleich er ihn nicht von seinem Vaterhause geerbt hat. Er war im Besitze von Henoch und Noa und nach der Tradition auch von Sem und Eber. Für die Entstehung dieser Wahrheit, gibt es keine historische Grenze. Sie war seit uralten

Zeiten die Erkenntnis einzelner erlauchter Geister mit besonderer sonnenhafter Intuitionsfähigkeit oder Speculationsgabe dieses oder jenes Stammes und Volkes; aber sittenbildend in das Leben der Familie wurde sie von Abraham und sittenbildend in das Leben eines Volkes wurde sie erst von Mose und den Propheten eingeführt.

Der Gegenstand des 3. Capitels ist der Mensch im Ebenbilde Gottes. Dieses Capitel enthält für uns nichts wesentlich Neues. Es wird in ihm der Beweis geführt, dass das Judenthum seinen Bekennern die Nächstenliebe gegen jeden Menschen als solchen gebietet und die Wiedervergeltung erlittenen Unrechts ebenso gegen jeden Menschen als solchen verbietet, weil der Mensch ein Ebenbild Gottes ist. Es handelt auch von der Auserwählung Israels, dass diese keine Zurücksetzung anderer Völker involvirt, sondern die Höhe der Aufgaben und Pflichten bezeichnet und ein „noblesse oblige" bedeuten will. Es ist gut, dass dies klipp und klar und in so wirksamer Form immer von Neuem gesagt und betont wird, da es von vielen christlichen Gelehrten noch immer mit Hartnäckigkeit anders aufgefasst wird. Geistreich und originell sind Güdemanns Bemerkungen über die Methode der Thora, wie sie den Menschen zur Nächstenliebe erzieht, wie sie die natürlichen Empfindungen der Menschen nicht ignorirt, sondern vielmehr berücksichtigt, jedoch so, dass ihre Berücksichtigung zugleich ihre Beschwichtigung und in Folge dessen eine liebevolle Behandlung des Feindes herbeiführen muss. Das wird mit der Erklärung der Stellen demonstrirt, welche von dem pflichtgemässen Verhalten gegen Feinde und bei erlittenem Unrecht handeln. Einen bedeutenden und wirksamen Einschlag in diese Erziehungsmethode bildet die Verwerthung der Geschichte Israels in Aegypten, um die Liebe gegen den Fremdling einzuprägen, der der eigentliche Nächste ist, und um die Dankbarkeit zu fordern, selbst für eine solche Gastfreundschaft, welche den Israeliten so viele Leiden gebracht hat. Güdemann knüpft hierbei an die edlen und tief empfindungsvollen Worte Cornills an.

Von der Lehre über die Gottähnlichkeit im Menschen wendet sich Güdemann im 4. Capitel zu der über das Jenseits und Diesseits. Der Glaube an ein ewiges Leben ist ihm die nothwendige Consequenz jener Lehre, aber er folgt auch mit Nothwendigkeit aus der persönlichen Aufopferung, welche die Schrift fordert, aus dem Gebote Gott zu lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen. Dieser Glaube ist aus der Zeit des zweiten Tempels nicht als etwas Neues, sondern als etwas bereits Altes und Hergebrachtes nachgewiesen, der wahrscheinlich auch von den Sadducäern angenommen war, die nur die Auferstehung der Toten geleugnet haben. Dagegen bleibt der Mangel einer bestimmten Lehre über ein Leben nach dem Tode als eine auffallende Thatsache bestehen. Güdemann stimmt Max Dunker bei, dass dabei der Gegensatz zu dem ägyptischen Wesen nicht unwirksam gewesen sei. Er widerspricht nur der weiteren Bemerkung Dunkers, dass dieser Gegensatz so stark war, dass das beste Stück der ägyptischen Religion, der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, an ihr Erwachen nach dem Tode zu neuem Leben, von den Israeliten nicht aufgenommen wurde. Güdemann zeigt, von welcher Art dieses beste Stück der ägyptischen Religion gewesen sei. Er weist nach, wie das Jenseits bei ihnen nur eine Fortsetzung des Diesseits war, da man annahm, dass der Mensch im neuen Leben dieselbe Stellung bekleide, dieselbe Belustigung treibe und dieselben Bedürfnisse habe, wie im irdischen Leben. Des-

halb wurde ja auch die Leiche einbalsamirt und mit allen nöthigen Geräthschaften und mit Zauberformeln versehen, um die feindlichen Dämonen zu beschwören. Diese rohsinnliche Anschauung von dem Leben nach dem Tode und die Angst vor Dämonen beherrschte auch das Leben. Dem gegenüber hat die Schrift mit Recht Front gemacht und sich in Gegensatz zu Aegypten gestellt, indem sie die Zauberei und den Aberglauben bekämpfte und von dem Jenseits keinerlei bestimmte Vorstellungen weckte, damit man sich mit der Auffassung begnüge: Kein Auge hat es gesehen, Gott, ausser Dir.

Güdemann wendet sich auch gegen das, womit Eduard Meyer das angebliche Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens in Israel begründet: „Immer sei den Propheten das irdische Leben das einzige, das Individuum nur ein Glied der Nation, das materielle Wohlergehen des Volkes das letzte Ziel". Dem widerspreche die Geschichte des jüdischen Volkes, die zumeist nicht von irdischen Wohlergehen zu berichten weiss. Dem widerspreche aber auch die Schrift, die hauptsächlich einen weiten Kreis von Pflichten beschreibt und verhältnismässig wenig von irdischen Genüssen redet.

Deshalb fehlt es aber den Israeliten nicht an Lebenslust und Lebensfreude. Das bildet den Inhalt der gemüthvollen und herrlichen Darstellung des fünften Capitels. Die Lust an der Thora sei dem Israeliten die höchste. Güdemann meint, dass die griechische Uebersetzung des Wortes Thora in Gesetz, die mit Rücksicht auf die hellenischen Leser gewählt wurde, es verschuldet habe, dass man das, was eigentlich eine Lust an der Thora war, als eine Last des Gesetzes bezeichnet hat. Thora heisst aber nur Lehre, und Lehren und Lernen ist eine Hauptforderung. Die Beschäftigung mit dem vielseitigen Inhalt der heiligen Schriften und das Geistesspiel in den Discussionen der Lehrhäuser war eine Anregung für den Geist, eine Freude fürs Herz und bewahrte auch gerade vor Erstarrung. Neben dem Lernen und Lehren ist auch das Bewahren und Thun eine Quelle der Freude. Für die Bedeutung einer Simcha schel Mizwa haben diejenigen kein Verständniss, die das jüdische Leben als ein selbstquälerisches und martervolles schildern. Diese Freude an der frommen Handlung zieht als stille Heiterkeit durch das Innenleben der Juden zu allen Zeiten. Der Sabbat wird nicht als Beschwerde, sondern als Vergnügen empfunden. Und die Freude, welche die frommen Vorbereitungen, Uebungen und Verrichtungen bereiten, lässt Grübeleien und Schwermüthigkeit nicht aufkommen, wie solche gerade dort entstehen, wo sich das religiöse Bedürfnis nicht in regelmässigen frommen Bräuchen und Enthaltsamkeiten entladen kann. Dem Judenthume ist nichts so geringfügig, das es nicht durch den Stempel der Religion veredelt, dass nicht daraus eine Beziehung auf Gott gewonnen werden könnte. Das, meint Güdemann, ist die Grundanschauung des Talmud, dem er eine eingehende Behandlung widmet. Die talmudische Sage von dem Rathe Achitophels an den Sänger David, welchen die Fluthen zu verschlingen drohten, Scherben, welche mit dem göttlichen Namen beschrieben seien, zur Beschwichtigung in die Fluthen zu werfen, deutet Güdemann in geistreicher Weise dahin, dass die Scherbe das Kleinste und Geringfügigste bezeichne. Indem man auch die Scherbe mit dem Namen Gottes beschreibt, das heisst, indem man jede Lebensäusserung zu Gott in Beziehung bringt, gewinnt man Stärkung, Trost und Beruhigung in allen Lagen des Lebens. Auf diese geistreiche Auslegung möchte ich den bekannten talmudischen Spruch

anwenden, dass auch Güdemann hier in der Scherbe eine Perle gefunden habe.

Im sechsten Capitel behandelt Güdemann die Hoffnung auf die Zukunft von jenem hehren, idealen Standpunkte, den er im zweiten und dritten Capitel einnimmt. Fassen wir nun unser Urtheil über das Ganze zusammen, so müssen wir dem Verfasser Dank und Anerkennung zollen für die nach Inhalt und Form reiche und schöne Gabe, die er uns von Neuem gespendet hat. Nur im Einzelnen können wir den Standpunkt des gelehrten und verehrten Verfassers nicht immer theilen, dagegen müssen wir die feine Charakteristik dieser constitutiven Momente stets als meisterhaft und aus der Tiefe geschöpft anerkenuen und bewundern. Dem ernsten und wichtigen Gegenstande entspricht die edle und vornehme Sprache. Hier trifft in Wahrheit zu: Le style c'est l'homme.

Dr. F. Rosenthal.

Dr. Ludwig Levy. Reconstruction des Commentars Ibn Esras zu den ersten Propheten. Berlin 1903 M. Poppelauer XIX u. 44 S. 8.

Es war ein recht glücklicher Gedanke des Lehrercollegiums des jüd.-theolog. Seminars zu Breslau, als Aufgabe für den David Rosin'schen Preis obige Arbeit leisten zu lassen. Wenn auch, wie Verf. selbst hervorhebt, eine derartige Reconstruction nicht den wirklichen Comm. ersetzen kann, den Abraham Ibn Esra jedenfalls, laut Nachweis des Verf. p. VI—VII, in den Jahren 1140—45 verfasst haben muss, so füllt doch die hier gebotene Arbeit eine Lücke in der exegetischen Litteratur aus, da wir nun in bequemer Weise uns über A. I. E's Erklärungen zu den einzelnen Stellen orientiren können. — Der Verf. hat nun, p. 1—44, aus sämmtlichen ihm zugänglichen Schriften A. I. E's alles auf die ersten Propheten bezügliche zusammengetragen und in den Fussnoten mit hebr. Numerirung die jedesmalige Quelle, in den mit arab. Ziffern bezeichneten Anmerkungen sonstige Erläuterungen gegeben. Zu diesen ist zu bemerken: die Angabe p. 11 Anm. 2., dass I. E. in der Erklärung zu Ri. 14, 15 mit dem המדבין Juda Hajjûg meint, ist jedenfalls ein Irrtum. Den von ihm so hochgeehrten „ersten Grammatiker" würde er sicher nicht mit einem solchen Namen belegen. Vielmehr gilt diese Bezeichnung bei A. I. E., ausser für Isaak Ibn Jaschusch, nur noch Ibn Ganâh, cf. Bacher, Aus der Schrifterklärung des Ibn Ganâh, p. 26. Uebrigens war als Quelle für I. E's Erklärung zu dieser Stelle auch zu citiren der kurze Exoduscomm. p. 57 zu עם נכרי 21, 8. — In der Einleitung weist der Verf. nach, dass der Comm. zu den ersten Propheten sehr früh verloren gegangen sein muss, und, dass schon David Kimchi nicht mehr nach diesem selbst, sondern nach anderweitigen Bemerkungen I. E's citirt. P. IX—XIII folgt, mit Benutzung handschriftlichen Materials, eine Uebersicht der sämmtlichen von A. I. E. sowohl vollendeten als beabsichtigten Werke, wobei vom Verf. p. IX. Anm. 1 aus einigen Citaten in einem Mischlecomm. der Merzbacherschen Sammlung zu München die Existenz eines wirklichen Comm. unseres Autors zu diesem Buche nachgewiesen wird. P. XIII—XIX behandelt der Verf., anknüpfend an die früheren diesbezüglichen Versuche, die Chronologie der verschiedenen Werke A. I. E's. Hierbei jedoch hat er die von mir in Monatsschrift Jhrg. XL p. 203 fgg. angestellten Untersuchungen übersehen, wo ich nachgewiesen habe, dass der gangbare Pentateuchcomm. mit Ausschluss des längeren Exoduscomm. und Einbeziehung des kürzeren Comm. zu diesem Buche, nur in Italien nach 1160

entstanden sein kann. Demnach erledigt sich die Bemerkung des Verf. in der Tabelle I p. XVIII sub. No. 8, dass in der Zeit von 1140—45 in Italien Teile des gangbaren Pentateuchcomm. entstanden sind. Der Verf. will, p. XVI den kurzen Exoduscomm. als eine ganz späte Arbeit I. E's, etwa gleich dem Safa b'rura, ansehen, die er vielleicht auf irgend eine Bestellung geschrieben habe. Indessen würde in diesem Falle, wie bei ähnlichen Anlässen, der Autor dies angegeben haben. Die ganze Anlage des kurzen Exodus-Comm. weist darauf hin, dass derselbe organisch mit den übrigen gangbaren Pentateuchcomm. zusammenhängt. Er unterscheidet sich vom längeren Comm., wie äusserlich durch das Fehlen der Eingangsverse, so auch durch knappere Fassung der Polemik gegen die Karäer. Dass, entgegen der Ansicht des Verf., der längere Genesiscomm. ein und dasselbe Werk bildet, oder doch wenigstens bilden sollte mit dem längeren Exoduscomm., ist durch Bacher's Nachweis in seinem „Abr. i. E. als Grammatiker" p. 13—14, Anm. 65 u. p. 24, Anm. 103 überzeugend belegt, besonders dadurch, dass I. E. beide Comm. als ס' היסוד benennt. Möglicherweise ist der Exodus-Comm. früher verfasst worden als der zur Genesis, an den I. E. wohl selbst nicht mehr die letzte Feile gelegt hat infolge der Uebersiedelung nach England; cf. Friedländer, Essays. p. 65 und Monatsschr. l. c. p. 207 Ich möchte nun hier die Vermutung aussprechen, dass derselben Zeit, wie der Exoduscomm., auch ein jedenfalls von IE. in Angriff genommener längerer Comm. zu Leviticus angehört, von dem uns noch ein speciell antikaraeisches Fragment bei Friedländer l. c. p. 70 fgg. erhalten ist. Diesen beiden Commentaren lag vielleicht eine ausgesprochene ausführlichere Polemik gegen die Karäer zu Grunde, und mit dem event. später hinzukommenden ausführlicherem Genesiscomm. sollten sie ein ס' היסוד, ein grundlegendes Werk für die grösseren exegetischen, theilweise auch grammatischen Probleme bilden, aus dem der Fachmann schöpfen solle, während später IE. demselben eine kürzere, volkstümlichere Ausgabe des Pent.-Comm. folgen liess. Dass nun später den Pentat.-Ausgaben der längere Exoduscomm. einverleibt wurde, ist ebenso merkwürdig, wie der Umstand, dass demselben die Einleitung aus dem längeren Genesiscomm. beigegeben wurde. — Uebrigens widerspricht sich der Verf., indem er p. XIV deswegen den längeren Exoduscomm. sehr früh ansetzt, weil er im Jesaiacomm. bereits citiert wird, während er p. XVII Anm. 1 gegen Brüll sich für Halberstams Annahme ausspricht, dass derartige Verweisungen auf den Pentat.-Comm. sich durch eine spätere Revidierung der übrigen Comm. in Hinblick auf den Pentat.-Comm. erklären lassen. — Sind wir nun auch betreff einer der hauptsächlichen Ausführungen d. V. zu anderem Ergebnis gelangt, so müssen wir doch mit grosser Anerkennung seinen grossen Fleiss und die erfreuliche Belesenheit in der einschlägigen Literatur hervorheben, wodurch seine Arbeit einen dankenswerten Beitrag zur Gesch. der Exegese bildet. Hervorgehoben sei auch der correcte Druck, — p. 36 Anm. 3 muss es wohl heissen 2. Rec. anstatt 3. Rec. — und die schöne Ausstattung des Werkes.

Dr. Eppenstein.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.

Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden.

Von **Sigmund Jampel.**

(Schluss.)

VIII. Kosters aber begnügt sich noch nicht damit, dass er Neh. c. 10 hinter Neh. c. 13 stellt. Er meint vielmehr, auch Neh. c. 10 gehöre vor Neh. c. 8, bezw. Neh. c. 8 folge chronologisch dem in Neh. c. 10 erzählten Ereigniss. Das Motiv dieser Versetzung ist Folgendes: Weil die Bestimmungen von Neh. c. 10 eher dem Deuteronomium entnommen zu sein scheinen als dem von Esra eingeführten Priesterkodex, so müsste, hätte die Einführung des Letzteren vor der Verpflichtung in Neh. c. 10 stattgefunden, in diesen Verpflichtungen vielmehr der Priesterkodex zum Vorschein kommen (Kosters 75).

Auf diesen Koster'schen Einwurf einzugehen, würden wir nur dann für nöthig gefunden haben, wenn wir von der exilischen Abfassung des Priestercodex so überzeugt wären, wie Kosters es zu sein glaubt. Da wir dies aber in Gemeinschaft mit noch sehr vielen Exegeten, sogar der allerjüngsten Zeit, nicht sind, so besteht für uns auch keinerlei Nothwendigkeit, gegen solche Behauptungen zu argumentieren.

Noch unhaltbarer als diese Schlussfolgerung Kosters ist diejenige Siegfrieds (Nowak 1901), der das Fasten von Neh. IX, 1 mit dem Versöhnungstag in Verbindung bringt und aus der Ungezwungenheit dieser Versammlung auf die Nichtbekanntschaft mit diesem Priestercodex-Verbot schliesst.

IX. Kosters (67) sagt ferner: Nach dem Chronisten hat die Vereinigung der „Söhne Israels, die aus der Verbannung zurückgekehrt waren", mit „allen, die sich von der Unreinheit der Völker des Landes zu ihnen abgesondert hatten," schon zur Zeit des Tempelbaues stattgefunden (Esra VI 21). Ist es also wunderbar, dass der Chronist diese Erzählung umgearbeitet und gerade diejenigen Theile, die uns das meiste Licht geben würden, nämlich den Anfang von Cap. 9 und das, was vor Cap. 10 stand, weggelassen hat? Demgegenüber ist zu bemerken:

Einige Zeilen vorher hat Kosters aus Neh. X, 29—30 einen deutlichen Bericht von der Bildung der Gemeinde, nämlich von der Vereinigung der Zurückgekehrten mit den

Ureinwohnern, herausgelesen, und nun soll hier plötzlich der Chronist alles entfernt haben, was etwas von einer solchen Vereinigung enthielt? Warum hat er nicht ebenso Vers 29—30 entfernt, wie er den Anfang und das Ende von Cap. IX. mit Rücksicht auf Esra IV, 21 gekürzt hattte? Das verstehe, wer da wolle.

X. Auch die Liste Neh. X, 2—28 hält Kosters für überarbeitet. Unter den Namen der Priester finden sich Namen von Geschlechtern neben denen von Individuen, Paschchur und Malkia (Jeremia XX, 1, XXI, 1) neben Daniel (Esra VIII, 33) u. s. w.

Allein zunächst über Malkia ist aus den genannten Stellen weder das eine noch das andere zu entnehmen. Was Paschchur angeht, so ist in der Liste Neh. VII allerdings ein Geschlecht desselben Namens aufgezählt. Was soll denn aber daraus bewiesen werden? Sind die Unterschriften hier als die Namen einzelner Individuen anzusehen, so ist es doch ganz selbstverständlich, dass der Name des Begründers innerhalb des von ihm begründeten Geschlechtes sich in den folgenden Generationen in zahlreichen Fällen wiederholte (Vgl. Jerem. XX, 1, XXI, 1, Esra VII, 1—4, I Chron. V, 29—41).

XI. (Kosters 66.) „Desgleichen kommen unter den Leviten Individuen vor aus der Zeit des Esra und Neh., wie Serebja und Hašabja (Esra VIII, 18), während Josua und Kadmiel in derselben Zeit schon Geschlechter waren (Neh. VII, 43).

Es ist wahrlich ein sehr praktisches Verfahren, die eigene völlig unbegründete Behauptung sofort als einen Beweis dafür zu benützen, um die mit diesen Behauptungen in Widerspruch stehenden Documente als unecht zu bezeichnen. Josua und Kadmiel müssen nach Kosters darum in der Zeit Nehemias Geschlechter gewesen sein, weil sie in der Liste c. VII, die derselbe Kosters ganz willkürlich in die Zeit Nehemias verlegt hat, auch als solche gelten.

Und wäre sogar diese Behauptung wahr, so stünde sie dennoch nicht in Widerspruch mit dem Berichte in Neh. c. 10. Ja wir wissen sogar aus eben der genannten Liste, dass schon zur Zeit Serubabels das Geschlecht unter diesem Namen bekannt war. Aber das schliesst weder das eine aus, dass ein Angehöriger dieses Geschlechtes in der Zeit Nehemias diesen in der Familie so vielfach wiederholten Namen ge-

tragen habe, noch das andere, dass hier der Geschlechtsrepräsentant nur diesen Namen unterzeichnete. Dasselbe ist auch mit Nobai nnd Magbisch (Neh. X, 20, Esra II, 29) der Fall.

Kosters Beweis von I Esra V ist kaum nennenswerth.

XII. (Kosters 66.) „Und wahrlich die 21 Priesternamen, die ebenso viele Priesterklassen anzudeuten scheinen, unterliegen auch dem Verdachte, Antedatierung der späteren Vertheilung der Priester in 24 Klassen zu sein. Neh. VII, 39, 42 kennt nur 4 Priestergeschlechter."

Aber auch dieser Einwand baut sich auf die Kosterssche Behauptung auf, dass Neh. VII in die Zeit Nehemias gehöre. Da wir uns aber nicht mit Kosters der Annahme hingeben können, dass der Chronist unter die Zahl eben derselben Personennamen, die er lediglich zu diesem Zwecke interpolierte, um die Liste als nicht in die Zeit Esras und Nehemias gehörend hinzustellen, doch die Namen Esras und Nehemias eingeschaltet habe, so gilt die Liste für uns als ein Document aus der Zeit Serubabels und ist es daher sehr einleuchtend, dass, wenn es unter Serubabel nur 4 Priestergeschlechter gegeben habe, 100 Jahre später schon 22 geben konnte, u. zw. sind es die 22 vornehmen Priester, die in der Zeit Serubabels noch einzelne Individuen waren, die in der Zeit Neh. schon zu Familien sich verstärkt haben.

Neh. Cap. 11—12.

Nach der Ansicht der meisten Exegeten, z. B. Smed, Stade, Ewald, Meyer, Marquart, Bertholet, Cornill, Grünhut ist Neh. 11 eine direkte Fortsetzung der Liste von Neh. c. 7, nur differiren sie insofern, als nach den meisten Exegeten Neh. 11 ebenso wie die Liste von c. 7 in die Zeit Serubabels gehöre, daher wird Neh. 11 von den meisten Exegeten dieser Richtung auch der historische Werth abgesprochen, weil eine derartige Städteorganisation in den Zeiten Serubabels nicht gut denkbar sei, während ein geringerer Theil dieser Gelehrten Neh. 11 sammt der Liste von c. 7 in die Zeit Nehemias verlegen. Einen annehmbaren Grund für diese Unterbrechung findet sich bei keinem dieser Gelehrten, und man weiss nicht, wieso diese Schilderung gerade hierhergekommen sei.

Unsere oben gegebene Darstellung von dem Gang der Handlungen in Nehemia weicht daher von der Annahme

sämtlicher Exegeten ab. Nach ihr steht Neh. 11 in gar keinem Zusammenhang mit der Liste von Neh. c. 7, wohl aber mit Neh. 7, 4—5, woselbst der Beweggrund für die in Neh. 11 geschilderte Ausführung angegeben wird. Neh. 11 befindet sich demnach ganz am Platz. Wenn auch die Volkszählung zum Zwecke der Vermehrung der Einwohnerschaft Jerusalems, bei welcher Gelegenheit auch die alten Listen verglichen worden sind, und zum Beweis der Legitimirung der gegenwärtigen Generation, schon Ende des Monats Elul stattfand, so konnte man doch an die Realisierung dieses Projectes erst nach dem Neujahrs- und Laubhüttenfest und nach der darauffolgenden Bundesschliessung gehen.

Graetz hat hier ganz das Richtige gefunden, wenn er (G. d. J. II, 423) sagt, dass auch die Vergleichung der Liste lediglich zum Zwecke der Vermehrung der Volkszahl in Jerusalem geschah, denn nur legitimierte Familien sollten in Jerusalem wohnen dürfen. Aus dem directen Zusammenhang von Vers 5 mit dem Vers 4 in Neh. c. 7 lässt sich doch nichts anderes als eben dies herauslesen. Der zehnte Theil der Landbevölkerung wurde bewogen, nach Jerusalem zu ziehen, u. zw. wurde der Zuzug durchs Loos bestimmt. Ausser diesen gab es aber noch manche Landbewohner, die freiwillig nach Jerusalem zogen, und diese freiwilligen Zuzügler erwarben sich den besonderen Dank des Volkes[1]). Neh. 7, 3 b ist eine Vorausschickung für 25—36, daher ist die Auffassung von Graetz und Bertholet, wonach die Worte ובערי יהודה ישבו als die Bezeichnung des ursprünglichen Wohnsitzes der jetzt nach Jerusalem gezogenen nicht ganz richtig. V. 25—36 ist dann eine nähere Ausführung von 3 b und braucht nicht mit Marquart als späterer Zusatz angesehen werden.

Auch in Neh. c. 12 ist unserer Darstellung nach der Gang der Ereignisse ein sehr regelmässiger. V. 1—26 ist eine Fortsetzung von Neh. 11. Auch hier werden Listen aus der Zeit Serubabels zu dem Zweck mit denen der Gegenwart verglichen, um die letzteren zu illustrieren.

Nachdem die Bevölkerungsfrage Jerusalems und deren Legitimierung gelöst war, ging man an die Mauereinweihung. Die Beschreibung des Herganges findet sich noch in einem Fragment der Nehemia-Memoiren, welche uns der Sammler hier in Neh. c. 12 v. 27 bis ungefähr 44 mittheilt. Bei

[1]) Vgl. Neh. 11, 2, ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלים.

dieser Gelegenheit wurden passende Bestimmungen über die Organisierung der Abgaben für die Tempeldiener, Priester und Leviten (44—47) getroffen, da die Zahl derselben mit der Vermehrung der Bewohnerschaft Jerusalems auch verstärkt wurde (Neh. 11, 12 ff.). Zu einer Verlegung dieser Mauereinweihung in die Zeit nach der zweiten Ankunft Nehemias, wie Klostermann will, oder in die Zeit gleich nach ihrer Vollendung, nämlich noch vor den ersten Tischri, liegt nach unserer Darstellung nicht der geringste Grund vor. Marquard's Versetzung von Neh. 12, 12—21 hinter Neh. 11, 24 ist ohne wirkliche Begründung. Unserer Darstellung nach, wonach die alten Listen nur zum Vergleich und zur näheren Legitimirung für die Gegenwart angeführt sind, folgt Neh. 12, 12—21 sehr regelrecht auf die ersten elf Verse. Da zuerst die Priestergeschlechter aus der Zeit Serubabels und aus den folgenden Generationen aufgezählt werden, so folgt derart die Liste der Priester aus der Nehemianischen der späteren Zeit.

Kosters S. 91 hält Neh. 12, 1—26 ebenfalls für überarbeitet. Er sagt, „zur ursprünglichen Liste können Vers 24 b und die ersten 3 Namen von Vers 24 nicht gehört haben; denn hier bezeichnen die Namen nicht wie im unmittelbar Vorangehenden Geschlechtshäupter, sondern Geschlechter, die aus einzelnen Abtheilungen bestehen.“ Der Redactor macht die Levitenhäupter aus der Zeit Esras und Nehemias zu Zeitgenossen Serubabel's und Josuas (Neh. 12, 8). Dagegen habe ich Folgendes zu bemerken:

Kosters selbst gesteht ja zu, dass man es in Vers 24—25 nicht mit Geschlechtshäuptern, sondern mit Geschlechtern selbst zu thun habe. Welcher Widerspruch besteht also darin, wenn man annimmt, dass manche Priesterfamilien, die schon zur Zeit Josuas, verschiedene Functionen im Tempel hatten, auch noch in der Zeit Nehemias und nachher manche Dienste im Tempel verrichteten? Die Richtigkeit der sonstigen chronologischen Angaben von Vers 22—26 hat ja doch Kosters selbst nachgewiesen.

Dass in 12, 36 b die Erwähnung Esras nicht bloss von Kosters und denjenigen Exegeten, die die ganze Chronologie auf den Kopf stellen, sondern auch von solchen, die die chronologische Reihenfolge bestehen lassen, anstössig gefunden wird, ist bekannt. Dass aber dieser ganze

Versuch ein völlig misslungener ist, haben wir oben (. .) bereits gezeigt.

Kosters will in Neh. c. 12 noch viele andere chronistische Ueberarbeitungen nachweisen, so z. B.: 1., dass die Sänger hier (27) zu den Leviten gerechnet werden, was Neh. 7, 23 noch nicht der Fall ist. 2. Dass das Ausstaffieren der Priester mit Trompeten (35, 41), die wir ausser dem Priestercodex nur in den chronistischen Theilen von Esra (Esra III, 10) antreffen, eine chronistische Zuthat (Kosters 49) sei; 3. das Vorkommen von Reihen der Priester- und Levitennamen chronistische Methode sei; 4. dass die Erwähnung von Musikinstrumenten Davids, des Gottesmannes (12, 36), sonst nur beim Chronisten (I. Chr. 15, 16, II. Chron. 29, 26, Esra III, 10) vorkomme (Kosters 49).

Allein alledem ist entgegen zu halten: Zu I. hätte Kosters beim Citieren von Neh. 7, 43 auch noch den folgenden Vers 44 angesehen, so hätte er auch dort sogleich levitische Sänger gefunden. Wäre dies aber auch nicht der Fall, durften denn in der Zeit Nehemias die Leviten etwa darum keine Sänger in ihrer Mitte haben, weil sie 100 Jahre vorher keine gehabt haben? Natürlich stützt sich Kosters hiebei auf seine eigene Annahme, dass Neh. c. 7 der Zeit Nehemias angehöre.

Zu II. Dass II Könige XI, 14, XII, 14 nicht chronistisch ist, wird hoffentlich selbst Kosters zugeben.

Zu III. Reihen von Priestern und Leviten finden sich auch in den Memoiren Esras VIII—IX, wie auch Esra X, 18—24 u. s. w. Zu IV. Beim ältesten Propheten Amos VI, 5 ist dasselbe zu finden.

Als der gewichtigste Einwand gegen Nehemias Autorschaft von 12, 27—44 gilt für Kosters die fremdartige Erzählungsweise, während wir Nehemia als einen guten Erzähler kennen:

Ob aber Stellen, wie Neh. 2, 1; 6, 12—17; 13, 34; 14, 6—8; 6, 1; 13, 19 u. s. w. ebenfalls von besonderem Erzählertalent zeugen, möchten wir sehr bezweifeln.

Den Bericht von 12, 44 setzt Kosters vor 10, 39 an, „denn dieser schliesst in sich, dass der Zehnt für die Leviten nicht mehr in das Tempelmagazin kommen soll, was hier noch der Fall zu sein scheint“ (Kosters 94).

Allein in Vers 44 ist nicht vom Tempelmagazin sondern von dem Zehntenmagazin in den Städten die Rede „לבנות

בהם לשרי הערים. Vers 44 setzt also vielmehr deutlich die Bestimmung von 10, 39 voraus. Es wird dies hier nur darum wiederholt, weil die Bestimmung von 10, 39 durch die hier genannte Verordnung von der Beaufsichtigung in den Städtemagazinen ihre Verstärkung erhalten hat.

Neh. Cap. 13.

Neh. c. 13 steht mit c. 12 ebensowenig im Zusammenhang, wie mit irgend einer anderen Erzählung dieser beiden Bücher. Die Versuche der Exegeten, diesen Bericht entweder Esra c. 10 oder Neh. c. 10 anzuschliessen, sind voller Widersprüche.

Neh. 13 gehört den Memoiren Nehemias an und stellt nur ein kleines Bruchstück einer grossen vorangegangenen Erzählung dar, nämlich die Ereignisse aus der Zeit nach der zweiten Rückkehr Nehemias. Die nähere Bezeichnung „ביום ההוא" Neh. 13, 1 ist also dem Zusammenhange nach nicht auf die Feierlichkeit von Cap. 12, sondern auf die mindestens 13 Jahre später vorgenommene Wiederherstellung der Tempelordnung (Neh. 13, 23—31) zu beziehen. Sicherlich wird in den fehlenden Theilen der Nehemiamemoiren vieles über die Wirkung Nehemias während der 12 Jahre seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem berichtet gewesen sein, wie in den fehlenden Theilen der Esramemoiren nach Esra 10 Vieles über die Wirksamkeit Esras während seines dreizehnjährigen Aufenthaltes in Jerusalem vor der Ankunft Nehemias.

Aber gerade dieser abrupte Zustand zeigt wie kaum etwas anderes, mit welcher Treue und Gewissenhaftigkeit der oder die Sammler dieser Bücher gearbeitet haben. Soweit die zur Verfügung stehende Tempelchronik reichte, um die Berichte zu ergänzen, geschah dies, wo die Quelle aber versiegte, liess man die ursprünglichen Berichte ganz unergänzt, auch wenn sie noch so zusammenhanglos und ohne jegliche chronologische Verbindung blieben. Wie wäre sonst das absolute Fehlen jeder Spur über den Verbleib eines Serubabel, eines Esra und eines Nehemia zu erklären?

Diese grossen Lücken in der Geschichte Nehemias lassen einer dichterischen Phantasie einen grossen Spielraum, und Rabbiner Gelbhaus aus Wien hat sich 1902 in seinem Büchlein „Nehemias" daran gemacht, eine Schlussgeschichte zum Buche Nehemias zu combinieren. Wie er

meint, habe sich Nehemia später den allseitigen Hass und vielfache Verfolgung zugezogen, u. zw. sollen ihn die Propheten wegen seines strengen Vorgehens bezüglich der Mischehe und die Priester ebendeswegen wie auch noch wegen der Entziehung der Abgaben gehasst, verfolgt und beim König verleumdet haben, so dass er in Schmach und Verachtung Jerusalem verlassen musste (Gelbhaus, Nehemias und seine sozial-politischen Bestrebungen, Wien 1902 S. 31—40). Er soll dann nochmals nach Jerusalem gekommen sein, dort noch zerrüttetere Zustände vorgefunden haben, durch sein wiederholtes strenges Vorgehen nochmals verfolgt und aus Jerusalem verbannt worden sein (ibi 42—44). Die Hauptquelle für diese gemüthserschütternden und herzzerreissenden Erzählungen hat Gelbhaus im Psalm 140 gefunden. Schade, dass Gelbhaus den Nehemia auf seinen weiten Reisen zwischen Jerusalem und Susa nicht auch die Odysseïschen Irrfahrten hat durchmachen lassen, denn auch dafür liesse sich mancher Psalm ausfindig machen. Auch über die Herkunft Nehemias und über seine Stellung in Persien weiss Gelbhaus vielerlei sonst Unbekanntes zu berichten. So z. B., dass Neh. schon in Persien die Stellung eines Exilarchen der dortigen Judenheit inne hatte, dass er enorm reich war, dass er Davidischer Abkunft war, dass er auch für sich einen grossen Palast erbaute u. s. w. (Gelbhaus ibi 16, 20, 22, 24, 32). Man sieht, dass die Lorbeeren Hugo Wincklers den Rabbiner Gelbhaus nicht schlafen liessen.

* * *

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt und glauben den Leser überzeugt zu haben, dass man den Gang der Handlungen in den beiden Büchern richtig erfassen kann, auch ohne den Chronisten der Kopflosigkeit, Oberflächlichkeit und Unwissenheit und noch zahlreicher anderer Schwächen zeihen zu müssen. Ja, wir haben sogar gesehen, dass man trotz dieser sonderbaren Zumuthungen an den Chronisten immer noch vor vielen unlösbaren Räthseln steht, welche verschwinden, sobald die Voreingenommenheit gegen den Chronisten nicht im Spiele ist. Ist es doch derselbe Chronist, dem man, wenn die Hypothese es erwünscht erscheinen lässt, Interpolationen von Sätzen und Halbsätzen, ja sogar von einzelnen Worten zutraut, die er zum

Zwecke der Vorbeugung mancher ganz fernliegender Widersprüche vorgenommen haben soll, während er selbst andererseits in derselben Erzählung, ja häufig innerhalb desselben Contextes, die plumpsten und sinnlosesten Widersprüche und Unmöglichkeiten nicht gemerkt haben soll. Was sollte z. B. den Chronisten bewogen haben, manchen Memoiren ihre Ich-Form zu belassen, andere aber in die dritte Person umzuformen? Warum schleicht der Chronist häufig auf unzähligen Umwegen und krummen Pfaden, während er dasselbe Ziel viel einfacher und leichter an Ort und Stelle hätte erreichen können? Warum wendet der Chronist so oft so ungeheuer viel Scharfsinn und Spitzfindigkeit auf, um manches Geringfügige und ganz Minderwichtige zu erreichen, während er auf viel kürzerem Wege das für ihn Bedeutendste und Wichtigste hätte erreichen können? Warum hat der Chronist so viele Verse hinzu combinirt und dabei dennoch alles im höchsten Grade lückenhaft gelassen?

Diese und noch zahlreiche ähnliche Fragen drängen sich dem Leser in jedem Capitel auf, wenn man die Hypothesen der meisten Exegeten näher untersucht. Alle diese Schwierigkeiten glauben wir durch unsere Darstellung gehoben zu haben. Wir haben im Laufe der Untersuchung auch gesehen, wie jeder Versuch, der darauf ausgeht, den Berichten der Bücher Esra und Nehemia die Geschichtlichkeit halb oder ganz abzusprechen, grundlos und zwecklos ist. Die frappantesten und scheinbar handgreiflichsten Beweise verschwinden spurlos, sobald man ihnen kritisch näher tritt. Es ist nicht überflüssig, hier zu bemerken, dass es unserer Ueberzeugung nach die Pflicht jeden wahrheitsliebenden Untersuchung ist, bei der kritischen Prüfung irgend einer Behauptung und ganz besonders dann, wenn sich dieselbe als unhaltbar erweist und man sich genöthigt sieht, eine andere an deren Stelle zu setzen, auf die Argumente und Beweise, die zu dieser Behauptung Anlass gegeben haben, näher einzugehen und sie kritisch zu prüfen. Nicht also die Sucht nach dem Polemisiren trieb uns dazu, die zahlreichen Argumente des Herrn Kosters zu beleuchten, sondern einzig und allein das Streben, ihm gerecht zu werden. Hat er doch seine sonderbare Umwälzung und Vernichtung dieser beiden Bücher auf Grund seiner Beweise herbeiführen zu müssen geglaubt. Wie durften wir demnach seine Behauptungen für unrichtig erklären, solange die von ihm beigebrachten Be-

weise für ihn zu sprechen scheinen? Erst mit der Hinfälligkeit seiner Argumente stürzt auch der auf ihnen ruhende Bau zusammen. Kosters' sonderbares Vorgehen ist ein ernstes Warnungszeichen für die verkehrte moderne Exegese, die nicht die geschichtlichen Vorgänge nach den historischen Documenten darstellt, sondern die Documente in die frei ausgemalten Vorgänge hineinzupressen versucht.

Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift De Septenario.

Von L. Treitel.

(Schluss).

Fest der ungesäuerten Brote.

Das mit Passah zusammenhängende, zeitlich sich unmittelbar anschliessende andere Fest kennt Philo De Sept. II, 293 M. c. XXIV u. XXV Tischend. ausschliesslich unter dem Namen des Festes der ungesäuerten Brote, dem Buchstaben des Pentateuchs gemäss. Sofort tritt hier die Divergenz zwischen palästinischer und alexandrinischer Auffassung hervor, indem erstere, so zu sagen, auf historischem Boden verbleibt, die alexandrinische in ihrer universalistischen Richtung das theokratische, nationale Moment zurücktreten lassend dem Feste eine agrarische und damit das specifisch Israelitische aufhebende Bedeutung unterlegt. Dort in palästinischen Kreisen ist es Geschichtsfest, hier Naturfest. Midrasch und Talmud, wie bekannt, führen Alles, das Fest und seine Symbole in völliger Uebereinstimmung mit dem Pent. auf das geschichtl. bedeutsame Ereignis des Auszugs zurück, eine Nebenbedeutung gar nicht kennend, Philo dagegen scheinbar eine Doppeldeutung gebend, in Wahrheit aber die geschichtliche Seite kurz abthuend, erklärt in der Hauptsache — er nennt das ὁ δὲ κοινὸς λόγος — von der Bedeutung der Festzeit als חדש האביב ausgehend, das Fest zwar nicht als ein Naturfest in heidnischem Sinne, davor bewahrte ihn sein starker Monotheismus, aber für eine Erinnerung an jenen Frühling, mit dem die Weltschöpfung angefangen; indem der Frühling in jedem Jahre ein Abbild jenes Urfrühlings sei. Das aber ist keine geschichtliche Erinnerung, ist doch nur Naturfest, wenn es auch nicht wie in heidnischem Sinne, das

blosse Wiedererwachen der Natur feiert. Die Frage ist, wie Ph. diese seine Theorie auf den Nomos zu stützen vermag. Der Buchstabe desselben, an den er sich sonst hält, spricht am wenigsten dafür. Da ist durchgängig das geschichtliche Moment als Grund des Festes angegeben, und involvirt auch die Hinzufügung von בחדש האביב, wie es an zwei Stellen dazu heisst, durchaus nichts vom agrarischen Charakter des Festes, das ist einfach Bestimmung des Termins der Feier nach der der Schrift eigenen Art, die Monate nach Naturvorgängen zu bezeichnen, vgl. die ähnliche Verwendung von ירח האתנים I. Kön. 8, 2. Da hat sich denn Philo eines exegetischen Kunstgriffes bedient, ob bewusst oder unbewusst; er lässt das eigentliche Festthema fallen, er spricht vom Monat, der Zeit des Festes, nicht von diesem selber, ausgehend von der Bezeichnung desselben als des ersten Monats. Dass dies wieder nur auf die geschichtliche Bedeutung des Monats geht, zu sehen, hindert ihn sein Rationalismus; er findet es seiner Denkrichtung gemässer, die Bezeichnung des ersten Monats auf das Naturleben zu beziehen, als das Gebot von allgemein menschlicher Bedeutung. Damit befindet er sich eben auch in seinem Element. Es ist ja das die Stärke dieser Schule, was es nur von verwandten Begriffen giebt, zu combiniren, und hier ist die Ideenassosiation, die zum Anfang oder zum Abbild des Uranfangs der Welt führt, geläufig genug. Wohin dann aber, zu welchen Banalitäten geradezu sich verflachender Rationalismus, wie in dieser Schule allmählich führt, sieht man weiter an der Begründung des Gebotes vom Genusse des ungesäuerten Brotes. Statt bei dem geschichtlichen Grunde stehen zu bleiben, den er auch kennt, und den er fast in derselben Fassung hat wie die Pessachhaggada Cap. XXVI ed. Tisch., oder auch in dem gleichfalls ein geschichtl. Moment enthaltenden לחם עני den Grund zu finden, sucht er nach kalten Vernunftgründen. Da muss der noch unfertige Charakter der Vegetation draussen um die Zeit des Festes herhalten, den gleichsam unfertigen Charakter der Festeskost, indem er ihr etwas, eben der Sauerteig, fehlt, zu erklären. Wie wenig tiefsinnig solche Deutung eines Religionsgebotes, wie eben nur flacher Rationalismus auf einen so vagen Einfall gerathen konnte, erkennt man leicht. Glücklicher ist unser Religionsphilosoph wieder im Aufsuchen von Analogieen im Gesetz. Er verweist auf die Aehnlichkeit mit den Schaubroden auf dem Tisch des Heiligthums nach der Be-

stimmung Lev. 2, 11 für letzteres die Erklärung gebend, dass im Heiligthum alles ausgeschlossen sein musste, was wie חמץ einem Sinnenkitzel diente. Den Gedanken weiter ausspinnend, gelangt er weiter dahin, im Genuss von מצה gleichsam einen Rest von Einfachheit, Bedürfnisslosigkeit der Alten, ja der ältesten Menschengeschlechter, fest gehalten zu sehen. Dieses weiter auf das Geistige, das Seelische übertragend, ad mentem, wie dafür die stehende Formel bei ihm lautet, die Sache, durchaus nicht allegoristisch, eher nach agadisch-homiletischer Art erklärend, preist er מצה als das Sinnbild demüthigen Sinnes, der in Allem der Mässigkeit huldigt. Es gehört in diese Reihe von agadischen Erklärungen bei dem Unsrigen noch, was er De Sept. a. a. O. über die Bedeutung davon lehrt, dass unser Fest auf die Mitte des Monats fällt, ferner, dass Anfang und Ende desselben heilig sei. Zu ersterem Punkte bemerkt er, es sei dazu der 15. des Monats gewählt, dass „Lichtfülle am Himmel, Vollmondglanz auch bei Nacht zusammen mit der Sterne Pracht sei", indem dies zum festlichen Charakter des Tages stimme; zu letzterem, dass damit auf die voraufgehenden Tage ein Schein von Fest ebenso auf die dem Fest folgende Zeit ein Nachschimmer von Fest geworfen werden sollte, und so dem Weisen das ganze Leben zum Fest werden müsse. In halachischer Beziehung ist hier besonders auf eine Differenz zwischen Philo und Josephus einzugehen. Ersterer in Bezug auf die Länge des Festes, sagt a. a. O.: ἡ δὲ ἑορτὴ . . . ἐφ'ἡμέρας ζ' ἄγεται, es wird 7 Tage gefeiert, letzterer, gelegentlich der Beschreibung des Auszugs bekanntlich Buch II, 15 der Antiqq. giebt: ὅθεν . . . ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην wir feiern 8 Tage das Fest der ungesäuerten Brote. So eclatant der Gegensatz, er erklärt sich einfach daraus: Josephus ist der Historiker, er referirt bald das Vergangene, schildert bald die unmittelbare Gegenwart, auch die religiösen Zustände, das religiöse Leben seiner Zeit, wie es sich bereits fortentwickelt hat, womit in diesem Punkte — bemerkenswert genug — bereits für die Zeit des Josephus das Bestehen von י"ט שני של גליות constatirt ist. Philo dagegen will eben nichts als Exeget des pentateuchischen Gesetzes sein, für nichts anderes genommen werden, im Uebrigen uns in Ungewissheit lassend, ob in Alexandrien zu seiner Zeit das Fest nach der pentateuchischen Bestimmung oder nach der späteren Halacha 8 Tage gefeiert, wie es überhaupt mit Pessach daselbst gehalten worden.

Das Erstlingsgarbenfest (Ἑορτὴ δράγματος).

Das nächste Fest nach der Zählung Philo's ist der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe, in den talmudischen Quellen, יום הנף, von ihm ἑορτὴ δράγματος genannt, offenbar die Benennung dem biblischen עמר nachgebildet, er nennt es Fest im Feste, als gleich auf den ersten Tag des Pessachfestes folgend. Von einer gewissen Feierlichkeit, mit der קצירת העמר geschehen, sprechen übrigens auch die palästinischen Quellen cf. Mischnah Tract. Menach. c. VI. Weiter befindet sich Philo hier mit der Angabe, dass es der Tag jeweils nach dem ersten Pessachtag und nicht etwa der Sonntag nach dem Sabbat, in völliger Uebereinstimmung mit der pharisäischen Schrifterklärung. Das ganze hierhergehörige Capitel aus De Sept., es ist das Cap. XXVI. d. Tisch. Ausg. — die früheren Edd. enthalten fast nichts davon — ist um deswillen besonders interessant, weil wir hier die Frage nach der weltgeschichtlichen Mission Israels aufgerollt sehen. Das Resultat der Untersuchung kurz vorweg zu nehmen, lehrt Philo daselbst: Die jüdische Nation steht mit ihrem gesamten Cultus im Dienst der Menschheit. Die Opfer und Spenden, die sie im Nationalheiligtum darbringt, und also auch die Erstlingsgarbe d. 16. Nissan, die Gebete, die sie verrichtet, die Feste, die sie feiert, sie sind es nicht für sie allein, sie sind es für das Ganze des Menschengeschlechts. Sie ist prädestinirt dazu von Abraham her, von ihm her sollte sie das Priester- und Prophetenamt handhaben zum Besten der Menschheit, cf. De Abrah. § 19 ed. Richt. Es ist die Mittlerrolle zwischen Gott und Welt, die damit der jüd. Nation nach Philo zugewiesen worden. In zahlreichen Paralellstellen, die man bei Gfrörer, Philo und die alex. Theos., I., 486 ff. zusammengestellt und übersetzt findet, kehrt der Gedanke bei Philo wieder. Nirgends aber ist die Darlegung desselben so eingehend wie hier. Es mag der ganze Passus seiner Bedeutsamkeit wegen in Uebersetzung hergesetzt werden. Was der Priester nach seinem Stand dem Stadtwesen bedeutet, dem er angehört, das bedeutet das jüdische Volk dem bewohnten Erdenrund. Nach einigen weniger belangreichen Bemerkungen fährt dann unser Autor fort: „Wenn es den giebt, den einhellig Griechen und Barbaren bekennen, den obersten Vater von Göttern und Menschen, dessen unsichtbares, und selbst nur zu denken schweres Wesen die mit den niederen Wissen-

schaften, insbesondere aber mit Philosophie Beschäftigten zu ergründen verlangen, wobei nichts verabsäumt wird von dem, was ihn zu finden, ihn zu verehren dient, müssten doch alle Menschen diesem anhängen und nicht andere wie aus der Maschine hervorgezauberte Gottheiten einführen, dieselbe an der Ehre des Einen teilnehmen zu lassen. Da sie nun aber in dem wesentlichsten Punkte strauchelten, machte das Volk der Juden den Fehl der Andern geradezu wieder gut, Alles überspringend, was eine Entstehung gehabt, als geschaffen und der Natur nach vergänglich und nur den Dienst des Unerschaffenen, Ewigen sich wählend". Er schliesst den Passus mit den bemerkenswerten Worten: „Ich muss mich wundern, wie Einige diesem Volke Menschenhass vorzuwerfen wagen, das doch so viel Ueberschuss an Gemeinsinn, Wohlwollen gegen die Menschen allüberall hat, dass es Gebete, Feste, Spenden kurz Alles für die Gesamtheit des Menschengeschlechtes verrichtet und den wahrhaft seienden Gott für sich und die Anderen verehrt, die sich dem Dienst, den sie ihm schulden, entzogen". Es ist dem Geschick, das auch über Bücher waltet, nicht genug zu danken, dass uns ein so wertvoller Beitrag zur jüd.-alex. Religionsphilosophie wie dieser im cod. Laurentianus erhalten geblieben und nicht auch da, wie in den übrigen Handschriften, die Scheere des sinnlos kürzenden Abschreibers gewaltet hat. Es ist das, was hier Philo von der Mittlerrolle Israels lehrt, durchaus nicht mit der Theologie der Propheten zu verwechseln. Auch diese beschäftigen sich ja vielfach mit der Frage der Mission des jüdischen Volkes; sie wissen aber für die Heidenwelt kein anderes Heil, als dass sie erst selber eingehen in den Glaubensbund, die Heilsgemeinschaft Israels, dass sie „persönlich kommen zu dem heiligen Berge, daselbst Gott anzubeten". Anders Philo. Ihm ist die Heidenwelt von Anfang an mitvertreten beim Dienste, den Israel Gott weiht. Philo geht weiter noch. Er sublimirt den Gedanken bei Gelegenheit der Symbolisirung der Hohepriesterkleidung (De Monarchia. II § 6 ed. Richt. II, 227 M.) „Mögen sonst die Priester", sagt er daselbst, „Gaben und Opfer für Verwandte, Freunde, Mitbürger allein verrichten: der Hohepriester der Juden hat nicht bloss für das gesamte Menschengeschlecht seinen Dienst zu thun, er thut es für das Weltall, für die leblose Natur noch so gut, wie für die beseelte Welt. „Es ist nur geziemend", sagt er voraufgehend, „dass der dem

Vater der Welt Priesterdienste thut, auch den Sohn (gemeint ist an dieser auch sonst für das philonische System bezeichnenden Stelle die Welt) bei Verehrung des Schöpfers mit vertrete". Bei der Neuheit des Gedankens, der originellen Auffassung von Israels Mission auf Erden — man wird nicht fehl gehen, darin einen Eck- und Markstein in dem ganzen Gebäude der jüd.-alex. Religionsphilosophie zu erblicken — konnte es nicht fehlen, dass die Philoforscher früh darauf aufmerksam wurden. Gfrörer a. a. O. widmet ihm eine ausführliche Besprechung. Aber wie niedrig erscheint der Erklärungsgrund, den er dafür hat! Ausgehend von dem Gedanken, dass Philo nur die Volksmeinung von der Prärogative des jüdischen Stammes teilt, eine Auffassung, die auch Schürer, Neutest. Zeitgesch. II § 34, Note 124, noch hat, die in nur zu klaffendem Widerspruch mit den sonstigen Lehren Philo's von Gott und seinem Verhältnis zur Welt steht, wonach es keinerlei Particularismus vor Gott giebt, hilft sich Gfrörer, der diesen Widerspruch erkennt, mit der Erklärung, Philo habe mit dem Gedanken der Vertretung der Welt vor Gott den Vorzug seines Stammes nur vor dem Richterstuhl des Verstandes rechtfertigen wollen, die ganze Idee einer Mittlerrolle, die er ihm zuweist, sei blosse Ausschmückung der Theorie vom Vorzug desselben. Dass aber Philo keine Bevorzugung kennt, dass die Erwählung Israels vielmehr geschichtliche Notwendigkeit sei, das hat viel besser Dähne in Gesch. Darst. der jüd.-alex. Rel.-Phil. I, 428 ff entwickelt. Ph.'s Theorie von der Mittlerrolle der jüdischen Nation die Lehre, dass ihr gesamter Cultus der Welt gilt, ist vielmehr einfach Ausfluss der gesamten Denkrichtung dieser Schule, ihres Universalismus in Religion und Moral. Es ist übrigens diese ganze Theorie nicht beschränkt geblieben auf Alexandrien, sie hat, ob entlehnt ob selbständig entwickelt, ihre Vertreter auch in palästinischen Kreisen: da aber abgeschwächt, fast nur wie ein homelitischer Einfall von ephemerer Bedeutung. Es ist das der bekannte Ausspruch des R. Eleasar bab. Talm. Succoth 55 b: חגי שבעי' פרים כנגד מי פר יחידי למה כנגד אומה יחידית; der Schluss כנגד שבעים אומות, zeigt, dass die Grundanschauung über Sinn und Bedeutung der nationalen Opfer bei den Palästinern doch eine andere gewesen. Philo geht dann näher auf den Grund der Darbringung eines עמר ein. Die Schrift selbst bietet hier nichts, die Bestimmungen, Lev. 23, 9 ff. betreffs desselben beziehen

sich lediglich auf die Zeit und Art der Darbringung. Wenn Ph. dasselbe als Dankopfer bezeichnet für den Fruchtsegen, für den Besitz eines fruchtbaren Landes überhaupt, wofür Israel noch besonders zu danken hat, so schwebt ihm dabei offenbar מקרא בכורים Deut. 26, 1 ff. vor. Die Analogie von ראשית קצירכם bei עמר und ראשית כל פרי האדמה ולקחת bei בכורים lag auch nahe genug. Textkritisch ist in diesem Passus p. 55 Z. 18 (der Ausg. T.) die Conjectur Tischendorfs ἐξιλασθείς, wie er für das handschriftl. ἐξεθισθείς liest, abzuweisen; neben εὐχάριστος, das eben so zu πρὸς ἀνθρώπους wie zu πρὸς τὸν . . . θεὸν gehört, wäre ἐξιλασθείς nur müssige Wiederholung. Den Gedanken auszudrücken — worin weiter ein Grund für Darbringung von Dankopfer zu erblicken — dass es diene, den Menschen an Dankbarkeit auch gegen Seinesgleichen zu gewöhnen, um dieses Gedankens der Gewöhnung willen, dem sonst der entsprechende Ausdruck fehlte, ist die hdschr. L. A. ἐξεθισθείς wiederherzustellen. In halachischer Hinsicht lehrt Philo wieder in völliger Uebereinstimmung mit dem Talmud: κριθὴ δὲ oder nach Tisch. κρίθινον δὲ τὸ τῆς ἀπαρχῆς δρᾶγμα, dass das Erstlingsopfer des עמר von Gerste ist, und wir haben damit an Philo die älteste Quelle dieser Halacha. Die Frage ist nur, wie er zur Kenntnis solcher Bestimmung gelangt ist. Aus der Schrift selbst kann er sie nicht haben, ausdrücklich ist sie daselbst nicht zu lesen, wie denn auch der halachische Commentar Thorath Kohanim, citirt u. a. von Raschi zu Lev. 2, 14, sie nur auf dem Wege halachischer Deduction eruirt. So bleibt nur anzunehmen, Ph. habe die Kunde davon als von einem zu seiner Zeit noch bestehenden Tempelgebrauche aus Palästina erhalten und als dem Geist des Gesetzes entsprechend auch in die Darlegung desselben aufgenommen, wenn man es nicht etwa vorzieht, unseren Exegeten selbst einen solchen halachischen Schluss aus dem Buchstaben des Gesetzes machen zu lassen. Ph. weiss auch von dem אסור חדש, hier freilich an der Schrift selbst Levit. 23, 14 die Quelle besitzend. Ihm eigen dagegen ist die Begründung, die er nach seiner Art hinzufügt, dass es nicht der Heiligkeit des Lebens entspräche, von den uns zum Genuss gegebenen Dingen Gebrauch zu machen, ehe der Gottheit ein Dankopfer dargebracht ist. Auch für das andere, dass es von Gerste ist, hat er eine Begründung; er findet den Grund darin, dass die Spende auch der Jahreszeit, Gerste,

als die dem Range nach zweite Getreideart, auch dem gewissermassen noch unfertigen Charakter der Natur draussen hat angepasst sein sollen. Etwas dunkel ist in demselben Satze πρὸς τὴν τῶν ὑπερβεβηκότων χρῆσιν, so nach dem Laurentianus zu lesen. Tisch. wusste offenbar mit der L. A ὑπερβεβηκότων gar nichts anzufangen, er ändert darum die Lesart in ὑποβεβηκότων nach Mangey's Vorgang, wonach der Sinn wäre: die Darbringung des עמר dient dazu, den Genuss der geringeren, zweiten Getreideart, der Gerste, erlaubt zu machen, freizugeben. Das die Auffassung Mangey's von dem fraglichen ὑποβεβηκότων, wofür er sich auf Hesychius beruft. Das aber ist sachlich nicht einwandfrei, man müsste denn annehmen, Philo habe vorerst den Genuss von חדש auf die geringere, zweite Getreideart, eben Gerste, eingeschränkt wissen wollen, etwa bis die Erstlinge von der Weizenfrucht dargebracht sind. Es ist aber gar kein Grund, sich zu so gezwungener Annahme zu entschliessen. Die L. A. des Laur. ὑπερβεβηκότων giebt in der nächsten Bedeutung des „an Güte Uebertreffen" sehr wohl einen gesunden Sinn. Nach mancherlei Deutung, die ich selbst versucht, gebe ich der Erklärung, die ich der privaten Mittheilung Prof. Leop. Cohns verdanke, den Vorzug, wonach der Sinn der ist: עמר giebt auch das Vorzüglichere, wie Weizen, und nicht bloss Gerste, von der es selber ist, zum Genuss frei, was sprachlich wie sachlich einwandfrei ist.

Auf Grund des bekannten Brauchs, von da an die Tage bis zum nächsten Feste zu zählen, gelangt Ph. weiter zu der Erkenntniss, dass die Darbringung der Erstlingsgarbe eine Art Vorfest bildet zum Wochenfest. Es ist das ihm gleichsam die Brücke, die von einem Fest zum anderen geschlagen wird. Auch hier berühren sich die Ideenkreise, alexandrinische mit palästinisch-babylonischer Anschauung. Bekanntlich hat das halachische Schriftthum für Wochenfest die Benennung עצרת, nicht die biblischen Bezeichnungen, Erstlings- oder Wochenfest, wie in שתי הלחם של עצרת, mit der Begründung, dass wie Succoth sein עצרת habe, solches für Pessach im Wochenfest gegeben sei, vgl. den Ausspruch des R. Josua Levi ראויה ה' עצרת של חג להיות רהוקה כשם שעצרת של פסח רחוקה חמשים יום (Pesikta). Es ist das der sprachliche Niederschlag einer Anschauung, die das Wochenfest in Zusammenhang bringt mit Passah und darin gleichsam den spät gefeierten Schluss des letzteren sieht. Für

Philo besteht der Zusammenhang entsprechend der rein agrarischen Bedeutung, die er beiden giebt, darin, dass an beiden Festen eine Erstlingsgabe dargebracht wird, mit der Abstufung, dass am Wochenfest die „fettere, ansehnlichere" dargebracht wird. Den tiefern, geschichtlichen Zusammenhang der den beiden Festen zu Grunde liegenden Ereignisse und damit den tiefern Zusammenhang der Feste selber sah und konnte er nicht sehen, zumal, weil ihm die geschichtliche Bedeutung des letzteren völlig unbekannt geblieben. Er setzt darum auch nicht das Passahfest selber, vielmehr den Omertag und das Wochenfest in Beziehung zu einander. Anders in den talmudischen Kreisen. Zwar nicht Talmud und Midrasch selber, soweit ich sehen kann, aber die der talmudischen Richtung nahe stehende, die Resultate talmudischer Forschung nur weiter verarbeitende jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters sieht in dem, was das Wochenfest von geschichtlichen Dingen feiert, in der Offenbarung, nur den Schlussstein des ganzen Erlösungswerkes, das mit dem Exodus begonnen, man vgl. Maim. im More III, 43: היה הכונה והתכלי (sc. יום מתן תורה) שהוא ביציאתם.

Das Wochenfest selbst wird bei Philo, und das wohl zum ersten Mal in der theologischen Literatur — de Sept. hat dafür noch ἑορτὴν ἑβδομάδων — mit

Πεντηκοστή Pfingsten

eingeführt, was im Grunde nichts anderes ist als die biblische Bezeichnung חג השבועות. Durch beides wird die Zeit, der Tag des Festes bestimmt. Aber während die talmudische Richtung nüchtern dahinter nichts weiter sucht, und חג השבועות, wie auch das Gebetritual, auf talmudischer Richtung fussend, das Fest nennt, auch da nichts weiter als Terminbestimmung ist, legt Philo der Fünfzigzahl des Festes einen besonders tiefen mystischen Sinn unter, hier wieder einmal den der alexandrinischen Schule daneben doch anhaftenden Zug zum Mysticismus nicht verleugnen könnend. Sie ist ihm ihrer Zusammensetzung nach 49+1, nach der „Eins" die darin enthaltene Abbildung der Gottheit. Sprachlich bietet hier der Ausdruck ἀπὸ γὰρ ἐκείνης ἡμέρα πεντηκοστή κ. ἑβδόμη ἑβδομάς, ἐφ' αἷς ἱερὸν ἀριθμὸν ἐπισφραγιζομένης μονάδος, ἥτις ἰ. ἀσώματος θεοῦ εἰκών, θεῷ κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξοιμοοῦται, wie die Stelle in der Tischendorf'schen Ausgabe mit besonders künstlichem Periodenbau lautet, p. 56, Z. 12 und 13, einige Schwierigkeit. Ich

meine, dass also zu construiren sei: ἐφ' αἷς ist die bekannte relativische Anknüpfung im Griechischen für ἐπ' αὐταῖς, Subject zu ἐξομοιοῦται ist πεντηκοστή aus dem Anfang und übersetze: „es wird der 50. Tag gezählt, ein Siebend von Sieben, so dass, indem die μονάς noch die heilige Zahl derselben beschliesst oder abschliesst, die ein Abbild des unkörperlichen Gottes ist, sie selbst der Gottheit nach der Einzigkeit gleicht". Wenn die Richtigkeit der Erklärung zugegeben wird, so ist damit weiterer Zweifel, wie er bei Tisch. an der Richtigkeit der LA. erregt wird, behoben.

Weiter wird auf den Umstand hingewiesen, dass die Zahl 50 die Summe der Quadrate der Seiten des rechtwinkligen Dreiecks, dieser elementarsten und darum wichtigsten der Figuren darstellt, die Seiten zu 3, 4 und 5 angenommen, was umso bedeutsamer sei, als das rechtwinklige Dreieck, dieses und nicht die Zahl selbst, wie Gfrörer, Philo a. a. O. II, 287 sagt, das Princip der Dinge sei, was ihre Erschaffung und Zusammensetzung betrifft, so wie es in der Parallelstelle De Vit. Cont. II, 481 M. heisst, wobei dahingestellt bleiben mag, wie er das verstanden wissen mag; es ist eine Unbestimtheit, Unklarheit, an der bekanntlich die pythagoräische Zahlenlehre selber, der Ausgangspunkt dieser ganzen Zahlensymbolik, leidet. Mag dies uns Modernen, was es in Wirklichkeit ist, nur Zahlenspielerei scheinen, die Alten und nicht wohl bloss der Alexandrinismus glauben so sehr an den Ernst der Sache, dass ihnen durch nichts sonst besser die Heiligkeit eines Tages, wie hier der Pentekoste erklärt scheint. Aus diesem und keinem andern Grunde sind die Pfingsten bei den Therapeuten gar das höchste Fest im Jahre, aber nur bei den Therapeuten, dieser Secte des Judentums, nicht beim officiellen Judentum, wie Conybeare in seiner Bearbeitung von de Vit. Cont. annimmt, indem er sich offenbar durch den Ausdruck μεγίστης ἑορτῆς De V. Cont. II, 1781 ff. leiten liess. Die Art der Festfeier bei den Therapeuten, die berühmte Παννυχίς, ist von Gfrörer a. a. O. so erschöpfend nach Philo's de Vit. Cont., dieser, wie bei L. Cohn, Einteilung und Chronologie der Schriften Philo's, zu lesen, heute, als ächt erwiesenen Schrift, bereits bearbeitet, die Erklärung auch für diese eigentümliche Feier dass nämlich darin eine Nachbildung der Feier der Pessachnacht zu erblicken, so überzeugend gegeben, dass darauf hier nicht weiter eingegangen werden soll. In einem Punkte etwa wäre Gfrörer zu berichtigen, nämlich, dass er die Thera-

penten zu dieser Feier am siebenten Sabbat zusammenkommen lässt, was notwendig auf den Sonntag als jedesmaligen Tag der Feier führte; wie oben gezeigt, beginnt auch nach Philo das Zählen der Tage nicht anders als bei dem 16. Nissan, gleichviel auf welchen Tag der Woche derselbe fällt, und auch der Ausdruck ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων D. V. C. C. II, 481 muss nicht gerade anders verstanden werden. Zu De Sept. zurückzukehren, ist daselbst in dem dem eigentlichen Capitel von der Pentekoste voraufgehenden Passus bei Tisch. p. 57, Z. 2 ein den Text nur zu sehr entstellender Fehler, der sich auf den ersten Blick als solcher zu erkennen giebt, zu berichtigen, das ist, dass Tischendorf gegen den Laurentianus αἷς auf ἡμερῶν, das voraufgeht, bezogen liest, durchaus gegen den Sinn der Stelle. Nach dem Zusammenhang ist ersichtlich, dass der Autor nicht von „Tagen" sondern „Theilen" redet, er spricht von der Zwölfzahl, als dem doppelten der Sechszahl, einem ἀριθμὸς τέλειος, aus gleichen Theilen bestehend. Der Fehler ἡμερῶν aber im Laur. erklärt sich einfach daraus, dass es nach einer bekannten philologischen Observation per Dittographiam aus ν dem Endbuchstaben in συμπληρουμένη entstanden ist. Es ist μερῶν und οἷς herzustellen, eine Schreibung, die überdies noch durch die Parallele De Opif. m. I, 3 bestätigt wird. Seiner inneren Bedeutung nach ist Pfingsten oder Wochenfest für unseren Alexandriner rein agrarischen Charakters: es ist ihm יום הבכורים, wie es biblisch Num. 28, 26 heisst. In genauer Wiedergabe desselben nennt er es ἑορτὴν πρωτογενηγάτων, und sieht er in der Opfergabe der zwei Weizenbrote dieses Festes einfach ein Erntedankfest, wobei er nicht verfehlt hervorzuheben, wie oben bei der Erstlingsgabe des Omer, dass nicht das Opfer als solches, vielmehr das εὐχάριστον καὶ θεοφιλὲς ἦθος, die Gesinnung der Dankbarkeit, der Gottesliebe überhaupt die Hauptsache ist. Philo steht auch hier wieder ganz auf pentateuchischem Standpunkt. Der Mosaismus, ja die ganze biblische Zeit kennt das Wochenfest nur in seiner agrarischen Bedeutung, weiss nichts von einer geschichtlichen Bedeutung desselben, wie etwa von der Verbindung desselben mit der geschichtlichen Thatsache der Offenbarung. Der officielle Name ist da theils חג השבעות theils חג הקציר, was auf nichts anderes als agrarische Bedeutung weist, die Feier in nichts anderem als in Opferritual bestehend, und sind die שתי הלחם של ע' das eigenthüm-

liche Opfer dieses Tages auch nach talmudischer Auffassung ein קרבן תודה, als zur Erntezeit. Die ganze Zeit, da Tempel und Tempelritual bestand, die dieser Auffassung von agrarischem Charakter des Wochenfestes fortwährend Nahrung geben mussten, scheint auch dieselbe herrschend geblieben zu sein. Erst die Boraitha Tract. Megilla 31 a, wie die dieselbe nur in abgekürzter Fassung enthaltende Tosifta Meg. Per. 4, Abs. 5 ed. Z., Stellen, auf die mich der ältere Brann gesegneten And. aus dem reichen Schatz seines talmudischen Wissens aufmerksam gemacht, zieht auch das geschichtliche Moment der sinaitischen Offenbarung in den Ideenkreis unseres Festes hinein. Aber auch da, in der mischnischen Zeit, wie ein näheres Eingehen auf diese Stellen zeigt, ist die Sache noch durchaus controvers; die Auffassung von Schabuoth als Offenbarungsfest ist eine Anschauung, die sich nur ganz allmählich im religiösen Bewusstsein ausgebreitet. Stereotyp ist sie jedenfalls nicht vor der amoräischen Zeit geworden. Erst da, wie Pesach. 68 b, hören wir von einem R. Eleasar הכל מודין בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שנתנה בו תורה הוא, von da aus diese ganze religionsgesch. Entwickelung weiter hinaufrücken wollen, wäre nichts als vage Hypothese, ohne jeden wissenschaftlichen Werth. Es wäre ein Anachronismus, bei Philo schon eine solche geschichtliche Bedeutung des Wochenfestes suchen zu wollen. Indem er aber nur eine Bedeutung kennt, ist er andererseits wieder reich an Erörterungen, Deutungen, der Einzelheiten des Festopferrituals; dies die Stärke der alexandr.-jüd. Religionsphilosophie. Dafür, dass es fertige Brote, nicht wie das gewöhnliche Mehlopfer, für das חמץ תאפינה bei den שתי הלחם של ע', auch dass es zwei Brote sind, für alles und jedes hat er eine Deutung, wie dass damit der Höhepunkt der Vegetation in freier Natur draussen, die darüber empfundene Freude der Seele angedeutet werde und für Vergangenheit und Zukunft zugleich gedankt werde. In halachischer Hinsicht giebt er für den Widerspruch des חמץ תאפינה und der Bestimmung Lev. 7, 11, die dasselne verbietet, wenn es überhaupt ein Widerspruch, da schon der nächste Vers des קרבן ראשית, bekanntlich von den Alten auf שתי הלחם של ע' bezogen, dies dafür freigiebt, wie dem auch sei, ob Ph. wirklich den Widerspruch hier gefühlt, indem er diese Beziehung auf שתי הלחם של ע' ja noch nicht wissen musste, er giebt eine Lösung, die genau der Halacha entspricht, sinnig die Erklärung gebend, dass es hier nicht sowohl um מנחות שיש

מתן לאישים, als vielmehr um ein Geben mit der einen Hand und ein Zurücknehmen mit der anderen handelt, indem nichts davon geopfert werde, sie vielmehr ganz dem Priester gehörten, cf. Tract. Menach. 60b ff.

Das Neujahrsfest.

Von den drei Herbstfeiertagen kennt Philo das Neujahrsfest nur mit dem, wie es scheint, in Alexandrien dafür offiziellen Namen Ἱερομηνία; mit den Worten Ἑξῆς ἐστὶν ἱερομηνία beginnt er das demselben gewidmete Capitel in De Sept. II, 245 M. Weder in der Septuaginta noch sonst einer der griechischen Quellen, so weit mir bekannt, findet sich die Bezeichnung wieder; sie ist bei Philo originell, wenn nicht anzunehmen ist, dass er sie vielmehr unmittelbar dem Leben entnommen und der Volksmund in Alexandrien den Namen erfunden hat. Die Erklärung bleibt darum auch etwas unsicher. Am nächsten liegt der Gedanke, dass das Fest danach so benannt worden, weil der Monat, in den es fällt, als ein besonders heiliger angesehen ward, fallen doch in ihn drei Feste zugleich, eine Vorstellung, die auch in palästinensischen Kreisen bezüglich des Tischri, wie bekannt, Eingang gefunden. Sagt doch Ph. ausdrücklich, der Gesetzesgeber habe den siebenten Monat besonders auszeichnen wollen, ächt philonisch mit der Begründung, dass dies um der Heiligkeit der Siebenzahl willen geschehen. Daneben freilich konnte unserem Philosophen die biblische Bedeutung des Tages nicht entgehen, und so fügt er gleichfalls Eingangs seiner Besprechung hinzu: der Tag heisst zugleich Hallfest, nach dem Brauch im Heiligthum, bei den Opfern Schofar zu blasen; von Schofarblasen und nichts Anderem ist der Passus zu verstehen. Haben wir es, wie die Stelle lautet, hier mit einem Zeitbericht, nicht wie sonst bei Philo, mit blosser Darlegung des Gesetzes zu thun, so ist die Stelle in mehr als einer Hinsicht von besonderem Interesse. Zunächst ist Philo ein schlechter Gewährsmann für die hier berichtete Beschränkung des Schofarblasens auf das Heiligtum, es ist ja das gegen alle Berichte und halachischen Erörterungen des Gegenstandes in den talmudischen Quellen, die solche Beschränkung bekanntlich nur für den Fall statuiren, dass Rosch ha-Schana auf einen Sabbat fällt, und ist auch solche Einschränkung aus den betr. pentateuchischen Gesetzesstellen nicht zu eruiren. Es zeigt sich hier wieder

einmal, dass unser Ph., so horrend das ist, sich von actuellen Dingen das Bild nach einer Gesetzesstelle, offenbar nach Num. 10, 10, construirt in Ermangelung sicherer Kunde von den Dingen, wobei es ihm noch passiren mag, Schofarblasen am Rosch ha-Schana mit dem die Opfer begleitenden, zu verwechseln. Eines aber wird religionsgeschichtlich durch die Stelle bezeugt. Das ist, dass das religiöse Leben in Alexandrien des Schofarblasens am Rosch ha-Schana entbehrt hat. Davon musste doch Ph., wenn es anders gewesen wäre, Ohrenzeuge sein, und wie hätte er dann schlankweg von der Sache mit solcher Einschränkung reden können? Sollte soweit aber Alexandrien von Palästina in religiöser Hinsicht sich entfernt haben? Den Gründen des Schofarblasens am 1. Tischri dann nachgehend, giebt er zunächst dem die Deutung, dass es an die Gesetzgebung am Sinai erinnere, bekanntlich unter den gleichen Zeichen geschehen, und dort zu dem Zwecke, die fernsten Enden der Erde aufmerksam zu machen auf das bedeutsamste Geschehnis der Weltgeschichte. Danach hat der Rosch ha-Schana-Tag auch geschichtliche Bedeutung und für Philo ist damit das überraschende Resultat gegeben, dass auch er ein Offenbarungsfest kennt, nur dass es ihm nicht der Schabuoth-, sondern der Rosch ha-Schana Tag ist. Uebrigens steht er auch hier wieder nicht mit seiner Ansicht allein, indem uns Aehnliches bekanntlich in dem liturgischen Stücke für letzteren, dem אתה נגלית, also auch in palästinischen Kreisen begegnet; abgesehen davon, dass das auch die Auffassung der so viel älteren LXX gewesen zu sein scheint, indem der Vertent zu Lev. 23, 24 μνημόσυνον σαλπίγγων übersetzt im Gegensatz zu dem ganz unbestimmten Ausdruck ἡμέρα σημασίας wie Vert. zu Num. 29 übersetzt. Den Hallton darauf zu beziehen, lag übrigens so nahe, dass der Gedanke einer Entlehnung fast ausgeschlossen erscheint. Ph. giebt dann eine zweite Erklärung, die er nach seiner Art zum Unterschiede von der vorigen als universell bezeichnet. Besonders tiefsinnig ist dieselbe nicht, wenn er da sagt, der Hallton sei das Symbol dafür, dass Gott, der Herr des Weltalls, den Conflicten in der Natur wie in der Menschenwelt vorbeuge, dass alles zur Ruhe komme, kurz ein Friedenssignal. Dies aber ist belanglos gegenüber der eben hier sich aufdrängenden religionsgesch. Frage, von wann die Auffassung des 1. Tischri-Tages als Neujahrsfestes und weiter als יום הדין, Tags des

Weltgerichts, datirt. Angeschnitten ist die Frage bereits von J. H. Weiss in s. Gesch. der j. Tradition, Teil III, p. 156 ff., dem ich in dem Punkte vollkommen beizupflichten habe, dass eine solche Auffassung vom Neujahrsfeste kaum früher in der religiösen Praxis Verbreitung gefunden, als sie Rab oder Abba Areka in der bekannten תקיעתא דרב fürs Leben fixirt. Denn, wie W. gleichfalls treffend ausführt, die Anschauung vom Neujahrstag als Tag des Gerichts populär zu machen als eines heiligen Neujahrsfestes, was uns Modernen der Tag ganz allgemein ist, sei kein wirksameres Mittel gefunden worden, als den Gedanken in die Liturgie des Tages aufzunehmen. Es sind das jedenfalls späte Ideenverbindungen, die sich damit an den Grundgedanken des Tages als Hallfest, wie er im Pentateuch, dem Mosaismus, fast schlicht, ohne jede ausführende Beigabe auftritt, angesetzt haben. Philo und die ganze ältere Zeit weiss noch nichts davon. Er kennt kein heiliges Neujahrsfest, wie das sein tiefes Schweigen von der Sache hier beweist, wo es doch für ihn bei der Suche nach passender Begründung des Gebots vom Schofarblasen so nahe lag, dasselbe in Beziehung zu eben dieser Idee vom Tage des Weltgerichtes zu setzen. Litterarisch bezeugt zum ersten Mal ist der Gedanke durch den Ausspruch des R. Jehuda b. Ilaï, Boraitha Tract. Rosch ha-Schana 16 a הכל נידונין בר"ה, also aus der mischnischen Zeit. Der Gedanke begegnet dann weiter in der bekannten Mischna das. בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון Lange jedoch, auch in mischnischer Zeit noch, blieb der Gegenstand controvers. Man sieht das aus den zahlreich davon abweichenden Lehrmeinungen jener Zeit, die uns besonderes der jerusalem. Talmud aufbewahrt hat. Tract. Rosch haschana Per. I, § 3, von denen die bekannteste der Ausspruch des einer liberaleren Weltanschauung huldigenden R. Jose, wonach das Schicksal des Menschen, oder wenn man חי daselbst zu lesen hat חי נידון בכל שעה, das Schicksal der Lebewesen überhaupt nicht einer bestimmten Stunde unterworfen ist. Wenn dann in der angezogenen Mischna vom 1. Tischri κατ' ἐξοχήν ראש השנה gesagt wird, im Gegensatz zur voraufgehenden Mischna, der ersten Mischna des ganzen Tractats, die noch von ארבעה ראשי שנים spricht, so sieht man, dass endlich in den Tagen des Mischnaredacteurs die Anschauung vom 1. Tischri als eines heiligen Neujahrsfests, heilig als Tag des Gerichts, durchgedrungen, was dann dahin geführt hat, dass

unter der Benennung ראש השנה, nur noch dieser Tag verstanden wurde.

Das Fasten. Der Versöhnungs-Tag.

Es versteht sich nach obiger Ausführung über ר"ה, dass für Philo keine Brücke vom Neujahrsfest zum Versöhnungstag hinüberführt. Der Uebergang bei ihm ist ganz äusserlich. Der Name νηστείας ἑορτή, den Philo hier für Versöhnungstag gebraucht, ist wiederum neu, wie oben ἱερομηνία für Neujahrsfest. Er begegnet nicht früher in der Litteratur. Das Vorkommen des bekannten, dem etwa entsprechenden Ausdrucks צום כפור, bei letzteren, lässt sich aus so früher Zeit nicht nachweisen, weder bei Alexandrinern noch Palästinensern. Wiederum schliesst der Name ein Stück Religionsgeschichte ein. Die LXX. in wortgetreuer Uebertragung von Lev. 23, 28 geben den Namen des Festes mit ἡμέρα ἐξιλασμοῦ wieder; nichts deutet bei ihnen auf einen Ideenwandel, eine Verschiebung der Bedeutung der einzelnen Festmomente bei unserem Feste; wie der Name hat auch das Fest anscheinend noch keine andere als die biblische Bedeutung zur Zeit des griechischen Vertenten. Das ist anders geworden in Philo's Zeit. Der Versöhnungstag ist nicht Buchstabe geblieben, er ist eine das religiöse Leben mächtig beherrschende Institution geworden, seine Feier hinausgewachsen auch über den ursprünglichen Geltungsbereich, über Tempel und Tempelritual, er ist in die Proseuchen eingezogen; keines aber von den Festmomenten des Tages hat so sehr sich in das Bewusstsein des Volkes eingelebt, wie das an ihm gebotene Fasten, der Versöhnungsgedanke selber als viel zu erhaben für das Fassungsvermögen des gemeinen Mannes ist zurückgetreten gegen die Kasteiung, dieses leiblichste und darum im Volke fassbarste Moment des Tages. Es bildet fortan die stehende Bezeichnung des Tages, und die ursprüngliche Benennung von ἡμέρα ἐξιλασμοῦ ist wenigstens bei den Alexandrinern und der durch sie beinflussten griech-römischen Heidenwelt verdrängt. Es ist bekannt, wie letztere, eben in dem Jahrhundert nach Philo und bereits zu seiner Zeit besondere Verehrung speciell für dieses Fest gefasst, unter dem Namen des „Fastens" ist es gewesen, dass sie es kennen, verehren gelernt, wie die bekannte Stelle Joseph. c. Apion. II. §. 39 und bei dem Unsrigen De Vit. Mois. II. §. 4 ed. R. bezeugen. Besondere Bedeutung aber gewinnt der

neu aufgekommene Name in halachischer Hinsicht, gegenüber der durch die LXX. vertretenen Auffassung des Gebots des Versöhnungstages ועניתם את נפשותיכם als blossen ταπεινώσετε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, wie von gewisser Seite noch immer in abschwächender Weise zu erklären versucht wird. Sei es nun, dass solche Uebersetzung bloss exegetische Bedeutung gehabt, sei es aber auch, dass auch im Leben die Frage, ob vielmehr die concretere Casteiung des Leibes gefordert werde, zwischen Alexandrinern und Palästinensern controvers gewesen, der für das Fest und zuerst eben bei den Alexandrinern allgemein gewordene Name des Fastens beweist auf's Evidenteste, dass die concretere Auffassung des biblischen Gebots allgemein bereits zu Philo's Zeit — und Philo hat ihn nicht anders als dem Leben seiner Zeit entnommen — durchgedrungen, und ist das ein gewichtiges Zeugnis für das hohe Alter dieser halachischen Bestimmung.

In der beigefügten Begründung tritt wiederum das eigenthümliche Bestreben unseres Religionsphilosophen hervor, griechische, speciell stoische Philosophie in das Gesetz hineinzulegen, so zunächst darin, dass er das Fasten um seiner selbst willen Fest sein lässt, sodann dass er als Grund desselben die ἐγκράτεια, ein durch und durch stoisches Lebensprincip, bezeichnet. Ist der Gedanke an sich auch richtig, dass, wer einmal gelernt, von Speise und Trank einen Tag den Sinn abzuziehen, dass es von entbehrlicheren Dingen für denselben nicht leicht etwas gäbe, gegen das er nicht gleichgültig sein könnte, und ist auch der hohe sittliche Werth, der der Enthaltsamkeit ganz allgemein zukommt, auch vom Standpunkte des Judenthums nicht zu bestreiten; aber dass blosse Enthaltsamkeit hier oder, wie er verallgemeinernd hinzufügt, durchgängig im mosaischen Gesetz, Selbstzweck sei, ist mehr als zu bezweifeln. Für gewisse Richtungen im Talmudismus mag dies zutreffen, für den biblischen Standpunkt nicht. Die Speise-, die Keuschheitsgesetze der pentateuchischen Gesetzgebung, an die man zuerst da denken wird, sie haben, wie weise am Schlusse hinzugefügt wird, Lev. 11, 44. 15, 31 die ausgesprochene Tendenz, Leib und Seele des Menschen zu heiligen, den Menschen nicht in physischem wie moralischem Schmutz verkommen zu lassen. Das ist jedoch etwas anderes, als dass die absolute Herrschaft über Lust und Begierde ohne jede weitere Tendenz zum obersten Princip sittlichen Handelns, wie bei den Stoikern gemacht wird. Das Gebot des Fastens für den יום

tritt an der betreffenden Stelle im Gesetz auch nicht souverän auf, vielmehr in Consequenz des voraufgehenden Gedankens, dass es Versöhnungstag ist. Den tiefern Zusammenhang von beiden zeigt uns übrigens Philo selbst und wird damit dem Geist des Judenthums viel eher gerecht an der bereits angezogenen Parallelstelle, De Vit. Moys. II. §. 4: an ihm, dem י"כ, ist es nicht gestattet, Speise oder Trank zu sich zu nehmen, damit mit „reinem Sinne und ohne jede Beeinträchtigung durch leibliche Vorgänge" das Fest gefeiert werde. Merkwürdiger Weise trifft der Unsrige auch da wieder mit Maimonides zusammen. Derselbe im More III. c. 43, nachdem er vom Zweck der Einsetzung des י"כ gesagt שהוא נותן דעת התשובה, fährt darauf also fort: ולזה נאסרה בו כל הנאה גשמית וכל טורח ותועלת הגוף, d. i. dass zur Unterstützung von תשובה ועבודה גמורה, nicht aber um ihrer selbstwillen, Enthaltung von Speise und Trank für den י"כ geboten sei. Auch ist es Philo'n nicht entgangen, dass die Gesetzgebung Moses im Gegensatz zu der von den Stoikern gelehrten ἐγκράτεια, nur für eine kurze Spanne Zeit, eben für einen Tag nur solche Enthaltsamkeit vom Menschen fordert, wie er dies am Schlusse des Cap., bei Tischend. c. XXXI. p. 65, näher ausführt, ein Moment, das auch die mittelalterliche Popularphilosophie, nicht unbeachtet gelassen, vgl. Menor. ha-Maor I, §. 146. In einem freilich, das zum Versöhnungsgedanken gehört, zeigt sich die Ueberlegenheit talmudischer Geistesrichtung, wie sie Maimuni hat, gegen Philo und zwar darin, dass die Bedeutung von תשובה bei letzterem viel tiefer erfasst worden, wie man beispielsweise aus More III. Cap. 36 entnimmt. Philo — und man nehme selbst Parallelen, wie sie die Schrift De Vict. §. 10. ed. R. bietet — hat nicht entfernt ähnliches von einem Gedanken, wie er hier gelesen wird עם אמונת התשובה יתקן וישוב לטוב שבענינים ויותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא, „dass mit dem Glauben an die wunderthätige Wirkung der Reue, Busse und Besserung der also Bussfertige sittlich noch höher steigt, als er vor der Sünde gestanden". Nicht, dass das Moment der μετάνοια bei Philo fehlte, er hat es hier De Sept., er spricht namentlich De Vict. a. a. O. ausführlicher davon, so wie er im Bilde von dieser Stimme des Gewissens sagt, dass sie den Menschen wieder genesen macht; man sieht leicht aber, dass von da noch ein weiter Abstand bis zur Tiefe jenes Gedankens, wie ihn Maimuni und seine talmudischen Vorbilder, etwa R. Lakisch in dem Ausspruch Joma 86 b haben.

Was er dann von der Feier des Versöhnungstages sagt, rückt dieselbe völlig in das Licht einer Religionsentwickelung, wie sie das Judenthum in seiner Zeit und bereits früher zu erfahren angefangen und wie sie noch heute andauert. Er sagt darüber wörtlich wie folgt: der Tag ist ganz der Gebetverrichtung geweiht, indem die Menschen an ihm nur das eine thun, dass sie die flehentlichsten Bitten emporsenden, durch die sie die Gottheit zu versöhnen beflissen sind, Verzeihung erflehend für Verfehlungen, wissentliche und unvorsätzliche, und frohe Hoffnung fassend, nicht um des eigenen Verdienstes willen, sondern wegen der Gnadennatur desjenigen, der lieber Vergebung gewährt als dass er Strafe verhängt (De Sept. II. 296 ff.). Nur an dieser einen Stelle ist's, dass er des Hauptmoments des Tages, der Versöhnung, gedenkt, ohne auch da darin mehr zu sehen, als Straferlass, nicht aber den innersten Kern der Sache, auf den ihn die Schrift selbst hätte führen können, dass es eine Läuterung, eine Wiederherstellung des moralischen Menschen ist. Weiter aber sieht man: Nicht mit einer Silbe wird des so viel umfassenden, hochbedeutsamen Opferdienstes, wie er für diesen Tag für den Tempel zu Jerusalem vorgesehen worden, und wie er doch zu seiner Zeit noch bestanden haben muss, bei ihm Erwähnung gethan. Es ist auch nicht die leiseste Erinnerung an den so feierlichen Opferdienst des Tages da. Er kennt nur Gebet und Fasten, er kennt keinen die Gemeinde im Heiligthume sühnenden Hohepriester, er kennt nur eine betende Menge für diesen Tag, ganz wie wir. Der Dienst des Versöhnungstages hat für ihn den nationalen Charakter, der ihm ursprünglich angehaftet, verloren; er ist ihm nach dem ganzen Zug seiner Religionsphilosophie etwas Universelles geworden. Es scheint auch im Leben, bei den palästinensischen wie den alexandrinischen Gemeinden, speciell die Feier dieses Tages frühe über das Nationalheiligthum, über die Beschränkung auf Opferdienst und Tempelritual hinausgewachsen und in die zu allgemeinem Gebrauch bestimmten Proseuchen als Gebetsgottesdienst, von denen er uns überkommen, eingezogen zu sein. Auch ganz moderner Anschauung, die auch in der Schrift selbst begründet ist, entspricht es, wenn Philo darin das grösste der Feste erblickt, was er hier, De Sept. besonders hervorhebt. Unerklärt bleibt nur, dass Ph. nicht hier De Sept., sondern De Vict., wo recht eigentlich die Stelle

dafür war, nachdem er die Aufzählung der officiellen, dem Allgemeinen dienenden Opfer II. 239 M. Anf. gegeben, darunter auch der Opfer des יי"כ gedacht, dazu ihre Ordnung wunderbar genannt, nach den damit erregten Erwartungen schon nach Darlegung des Sabbathopfers das Thema der κοιναὶ θυσίαι, wie er die officiellen Opfer nennt, fallen lässt und bis zum Schluss des Buches nicht wieder aufnimmt. Ob gar vor τοσαῦτα περὶ τούτων διαλεχθείς ein Ausfall anzunehmen ist?

Das nächste und auch für Philo den Reigen der jährlichen Feste schliessende Fest ist:

Ἑορτὴ Σκηνῶν das Hüttenfest.

„Es ist das letzte" sagt, er kurz zu Anfang des demselben gewidmeten Abschnittes (De Sept. II, 197 M. Cap. XXVI Tisch.), „es fällt", heisst es daselbst gleich darauf, „genau in die Zeit der Herbst- Tag- und Nachtgleiche". Dass das wieder symbolische Bedeutung bei dem Unsrigen hat, genügt hier kurz anzudeuten. Seiner allgemeinen Bedeutung nach ist ihm das Fest von agrarischem Charakter, ein Dankfest Gott zu Ehren als dem die Saaten zur Reife Bringenden, hier dem Schriftwort, dem pentateuchischen Standpunkt viel eher gerecht werdend; nicht nur dass חג האסיף, der andere Name des Festes, den durchgängig der Exod. dafür hat, nichts anderes bedeuten kann, auch das Urgiren des Moments, dass das Hüttenfest zur Zeit der fröhlichsten Lese zu feiern ist im Levit. und das Gebot von Lulab an derselben Stelle führt darauf. Schwerlich wird man Maimuni's Erklärung More III, 43 a. Spl. glücklich finden, der auch darin ein geschichtliches Gedenken erblicken will, die Erinnerung an die überstandene Wüstenwanderung und die Gewinnung von fruchtbarem Land. Besonders bemerkenswerth nach der allgemeinen Seite hin ist's, dass bereits Philo die Zusammenordnung von Passah, Schabuoth, Succoth zur Dreigruppe von Festen kennt, wie das paläst. שלש רגלים dies ist. De Vict. II. 239 M. bei Gelegenheit der Opfer sagte er zusammenfassend von diesen αἱ δὲ τρισὶ καιροῖς ἑορτῶν. Er weiss auch, dass es Wallfahrtsfeste sind, De Monarchia L. II. §. 1 ed. R. II. 223 M. Die Stelle verdient wörtlich hergesetzt zu werden: „Zahlreich von zahlreichen Orten her, kommen sie über Land und Meer, von allen Himmelsgegenden, zu jedem Feste nach dem Tempel, gleichsam einem Asyl vor der Vielgeschäftigkeit, dem Getümmel des Lebens, Ruhe zu finden und befreit von Sorgen,

womit man von früh auf bedrückt ist, wie aufathmend, einige Zeit in Wonne zu verbringen, und so mit angenehmer Hoffnung sich fröhlich erfüllend, halten sie eine gar wichtige Festmesse, zu der Ehre Gottes noch Freundschaftsbündnis mit dahin Unbekannten schliessend", in letzterem Gedanken abermals mit Maimuni, More III. c. 43 ויש מהם תועלה ג"כ בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם zusammentreffend. Wenn er dabei mit rhetorischer Fülle sich des Ausdrucks κατ' ἑκάστην ἑορτήν bedient, so kann füglich doch nur eines der drei genannten Feste verstanden werden; jedenfalls hätten wir hier eine religionsgeschichtlich wichtige Quelle für die Thatsache, dass die Wallfahrtsfeste mit ihren Wallfahrten nach Jerusalem zur Zeit Philo's noch in ungebrochener Kraft bestanden. Dann aber hat unser Fest doch auch für Philo geschichtliche Bedeutung, wie bekannt, als Erinnerung an das Wohnen in Hütten auf dem Zug durch die Wüste, was er einfach aus der Schrift herübernimmt. Religionsphilosophisch nicht ohne Interesse ist's, wie er sowohl als nachmals Maimuni das Gebot solcher Erinnerung ethisch begründet. „Es geziemt sich", sagt er a. u. St., „im Reichthum der einstigen Armuth, da man zu Ansehen gelangt ist, der Unbedeutendheit von ehedem, auf festem Lande der Stürme auf dem Meere, in der Stadt des Aufenthalts in der Wüste zu gedenken, solches ist einmal Lust, denn nichts labt mehr, als im Glück des früheren Leids zu gedenken, dann aber ist das zur Gewöhnung an Dankbarkeit, an Gottesfurcht überhaupt". Und Maimuni im More a. a. O. . . . . אמנם שיהיה האדם זוכר ימי הרעה בי' הטובה בעבור שירבה להודות להשם ושילמד מרת ענוה die Aehnlichkeit ist zu frappant, als dass sie nicht bemerkt werden sollte, fast bis auf die selben Sprachwendungen bei Maimuni wie bei Ph., ohne darum an Entlehnung denken zu müssen; der Gedanke liegt nahe genug, dass selbst geringere Denker als ein Maimonides, darauf von selbst kommen. In der weiteren Begründung des Gebots vom Wohnen in Hütten während des Festes ist nun aber der Unsrige nicht sehr glücklich, am wenigsten tiefsinnig gewesen, wenn er der geschichtlichen Bedeutung die Bemerkung voranschickt, der Mensch werde gleichsam vom Gesetze geheissen, in das „behaglichere" Zelt wieder einzuziehen, da draussen auf dem Felde für ihn nichts weiter zu warten sei. Dass das keine Begründung eines Religionsgesetzes, sieht er nicht, es rächt sich da verflachender Rationalismus, dem Ph. ge-

legentlich wieder verfällt, ein Rationalismus, der sich nicht entblödet, die trivialste, hausbackenste Diätetik des Leibes in das Gesetz hineinzutragen. Gerade in der Umkehrung der gewöhnlichen Lebensordnung, dem Vertauschen der festen Wohnung mit der schwanken Hütte ist, wie das die mittelalterliche jüd. Religionsphilosophie viel besser erkennt, vgl. Men. ha-Maor § 146, die Tendenz des Gesetzes zu erblicken, indem dadurch Gottvertrauen geweckt und befestigt werden soll. Von Symbolen des Festes kennt Philo nur das eine, das der סכה oder Festhütte; wiederum, auch bei diesem Feste, so reich es an Symbolen ist, bemerkt man, dass ihm anderes gegen das eine, allerdings populärste, das der Festhütte zurücktritt. Tiefes Schweigen beobachtet er über מצות ארבעה מינים; nicht nur, dass er uns damit völlig in Ungewissheit lässt, ob auch Leben oder Schule in Alexandrien den Festbrauch für sich abrogirt, er ignorirt auch, da er nichts weiter sein will als Interpret des Nomos, das ausdrücklich daselbst zu diesem Tage gegebene Gebot von ולקחתם לכם וגו', er hat kein Wort der Darlegung dafür, woraus doch so viel wird zu schliessen sein, dass in keinem Falle dieses Gebot oder dieser Brauch in Alexandrien die Rolle gespielt wie in palästinensischen Kreisen, namentlich bei den späteren babylonisch-jüdischen Gemeinden, da andernfalls das Leben doch den Unsrigen gezwungen hätte, auf das diesbezügliche Gesetzeswort näher einzugehen. Aber auch in palästinischen Kreisen scheint doch erst eine spätere, etwa die mischnische Zeit, mit der Liebe, dem Eifer dem Gebot von Lulab angehangen zu haben, wie er uns in Talmud und Midrasch, in zahlreichen Anordnungen, Discussionen, die den Gegenstand betreffen, mehr noch in den gelegentlichen, speciell da nicht spärlichen Berichten aus dem Leben entgegentritt. Bei den Dichtern der Synagoge, den mittelalterlichen Poitanim, sieht man dann weiter, wie dasselbe zum Lieblingsthema geworden. Geradezu ein Kranz sinniger Dichtung hat sich da um die vier Pflanzenarten, die zu מצות לולב gehören, gelegt. Aber die biblische Zeit? Ob sie auch nur die Ausübung davon gekannt? Es ist doch bemerkenswerth, dass das eine Mal, da aus biblischer Zeit etwas ausführlicher von der Feier des Hüttenfestes erzählt wird, bekanntlich Neh. 8, 13 ff., daselbst von künstlichen Auslegungsversuchen abgesehen, an denen es auch hier nicht gefehlt hat, doch von nichts weiter als von Bauen der Festhütte die Rede ist, und

wenn daselbst Zuthaten mitaufgezählt werden, in denen wir vielmehr Bestandteile, wie sie zu dem anderen Festgebrauch, dem von לולב gehören, erblicken, so hat eben eine ältere, die biblische Zeit, den Bericht ganz unbefangen genommen, gerade die Festhütte daraus hergestellt und scheint sie auch das biblische Gebot von ולקחתם לכם וגו׳ dahin und zu nichts weiter gezogen zu haben. Möglich ist's, dass auch Philo dasselbe so verstanden, und wir hätten eine Erklärung dann, dass er weiter nicht in unserem Capitel darauf eingegangen.

Der achte Tag des Festes, für den Philo die Bezeichnung ἐξόδιον einfach der Septuaginta entnommen, bedeutet für ihn den Schluss aller Feste des Jahres, gleichviel ob die LXX den gleichen weiten Begriff mit diesem Namen verbunden oder nichts weiter als Schluss des Hüttenfestes gemeint hat, wobei Ph. nach Art seiner Exegese auch hier nicht unterlässt, zu der Erhärtung seiner Ansicht die Zahlensymbolik mit ihrer Deutung, wie sie sie von der Achtzahl giebt, heranzuziehen. Die Uebersetzung selber ἐξόδιον für das hebr. עצרת, so sehr sie die ziemlich allgemein recipirte, wie unser „Schlussfest" das besagt, entbehrt doch der etymologischen Begründung, sie scheint nichts weiter als die muthmasslich angenommene Auffassung des hebr. Wortes zu sein, zu der der Gedanke geführt, dass kein Fest im Jahre darauf folgt. Aber auch in palästinischen Kreisen ist man über ein blosses Rathen, Mutmassen betreffs des so dunkeln hebr. Namens für das Fest nicht hinausgekommen; die Deutungen des Sifre, des Talmud, wie Tr. Succa 55b, so erbaulich sie an sich sind, können mehr doch nicht als die Geltung agadischer, homilienartiger Schrifterklärung beanspruchen. Und selbst trotz der neuesten, im Namen exacter streng wissenschaftl. Exegese gegebenen Erklärung von עצרת als Festversammlung, wie bei Kautzsch zu lesen, bleibt, so lange man uns nicht erklären kann, aus welchem Grunde die Schrift an der einen Stelle מקרא קדש, bei K. gleichfalls als Festversammlung gedeutet, an der anderen עצרת dafür setzt, die Ermittlung des wahren Sinnes ein noch ungelöstes Problem der Bibelwissenschaft. Damit ist auch für Philo das Thema der eigentlichen Feste des Jahres erschöpft. Denn, was er weiter anhangsweise betrachtet, das sogenannte Korbfest, wie die Darbringung der Erstlinge nach Deut. XXVI, 2 genannt worden, ist nicht mehr eigentliches Fest; es fehlen, so feierlich die Darbringung ist, die sonstigen Attribute des Festes.

Das Facit Philonischer Darlegung von Sabbat, Festen und dem damit zusammenhängenden Theil sonstiger Religionsgesetze zu ziehen, liegt uns, wie wir gesehen, bei ihm, speciell in der Schrift De Sept., der erste und jedenfalls beachtenswerthe Versuch systematischer Behandlung des Gegenstandes vor; es ist die Subsummirung von Festen und allem Sabbatartigen unter das vierte, das Sabbatgebot, wie denn — es verdient dies einmal besonders behandelt zu werden — die sämtlichen Gebote des Dekalogs unserem Religionsphilosophen gleichsam nur Ueberschriften zu den darunter fallenden Einzelbestimmungen sind. Wie zur Entschuldigung für die besondere Ausdehnung, die diesem Capitel gegeben, die mancherlei Abschweifungen, die gemacht worden, fügt er eben am Schluss unseres Buches hinzu: Ich habe hier zeigen wollen, dass sämtliche Feste des Jahres gleichsam nur Kinder der heiligen Siebenzahl sind und diese zu ihnen im Verhältnis der Mutter steht. Seitdem ist, wie bekannt, der Versuch zu systematisiren, bei Darlegung der mosaischen Gesetze, in palästinischen Kreisen viel gemacht worden, ein Anfang bekanntlich Midr. Bemidb. r. c. 13 אלו עשרת הדברות שהרייג מצות כלולות בהן, wenn nicht von älteren Versuchen hierher auch b. Talm. Macc. 24 die ganze Reihe von Aussprüchen, die mit בא דוד והעמידן על אחת עשר beginnt, und selbst der bekannte Ausspruch Hillel's, Tr. Sabb. 31b זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה היא hieher zu ziehen ist, bis hinab auf die Religions-Lehrbücher unserer Zeit, in denen man zum Theil dasselbe Bestreben bemerkt. Dass alle diese Versuche, abgesehen von Aehnlichkeit innerer Verwandtschaft, wie zwischen Sabbat und Sabbatjahr, im Uebrigen bei weit auseinander liegenden Grundbegriffen, wie zwischen Sabbat und den einzelnen Festen, doch etwas Gezwungenes behalten müssen, mag hier nur angedeutet werden. Für Philo freilich, auf das Obige zurückzukommen, ist die Gewissheit des Zusammenhanges mit der bei den Festen samt und sonders wie beim Sabbat allerdings eine gewisse Rolle spielenden Siebenzahl gegeben, mag man nun ihre Bedeutung da als Nachbildung von kosmischen Vorgängen wie bei Maimuni oder wie immer auffassen. Bei Philo nun wird man, wie nach zahlreichen Ausführungen desselben über Heiligkeit der Siebenzahl und die fast hypostasirte Bedeutung, die nach ihm solchen Zahlen zukommt, es nicht anderes sein kann, geneigt sein, einfach mystische Bedeutung

der Ἑβδομάς anzunehmen, nach der ihm alles Hierhergehörige, darunter fällt. Allein Parallelstellen, wie De Decal. § 30, ed. R. II, 206 M. zeigen, dass ihm daneben doch die Zahl und auch die Siebenzahl einfach Eintheilungsgrund ist. Es ist das eben ein Grundzug, der durch Philonische Exegese und Religionsphilosophie geht: neben Mystischem rationelle, nüchterne Auffassung, zum Theil tiefsinnige Gedankenwelt.

Die Vorlesungen Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums.

Besprochen von **Dr. Jos. Eschelbacher.**

(Schluss von Artikel VII).

2. Der Grund für diese weite Kreise umfassende Hinneigung zum Judenthum lag im geistigen Zustande der Zeit. Die heidnischen Religionen, insbesondere die griechische und die römische, waren schon im Beginne ihres Verfalles. Der häusliche, wie der staatliche Cult dauerte zwar noch Jahrhunderte lang fort und gewährte auch den grossen Massen Halt und religiöse Befriedigung. Der Glaube an die verschiedenen Götter aber war bereits in weiten Kreisen erschüttert, die Mythen über ihr Leben und Thun erregten selbst bei vielen Gläubigen Aergerniss und Anstoss. Und alle diese Religionen boten nur Mässiges, sobald es sich um moralische Vorbildlichkeit und um Trost handelte. Dagegen war die Philosophie in ihrem Suchen und Forschen nach einer Erklärung der Welt zu einem hohen Begriffe des Göttlichen, zur Erkenntniss der geistigen Natur des Menschen und zu einer reineren, edleren Sittlichkeit gelangt. Aber auch sie konnte nur abstracte Begriffe bieten, diese waren zudem in fortwährendem Wechsel und Wandel begriffen, und so erzeugte sie mehr Unglauben und Zweifel, als feste Ueberzeugung und Grundsätze sittlichen Lebens. Und doch ging eine tiefe Sehnsucht nach Aufrichtung und Seelenfrieden durch die Welt. Wie einst Herodot nnd Plato uralte Weisheit in Babylonien und Aegypten gesucht hatten, so wandten sich jetzt die glaubensbedürftigen Gemüter vornehmlich den Religionen des Ostens zu. Der Cultus ägyptischer und syrischer Gottheiten drang

in den Westen vor, und der des persischen Lichtgottes Mithras verbreitete sich bis nach Gallien und Germanien[1]).

„Aber alle diese Religionen waren Naturreligionen und der Mensch war nicht mehr abhängig von der Natur. Sie waren polytheistisch und der Denker begriff die Welt als Einheit." . . . Nicht einer zum Monotheismus umgedeuteten, sondern einer von Haus aus monotheistischen Religion bedurfte es. Und diese Religion war da! Hatten nicht Israels Propheten schon vor einem Jahrtausend geredet und seine Dichter gesungen von dem Ewigen, der Gott ist und ausser ihm ist keiner? . . . . Die, die nach einer einigen, heiligen, gerechten Gottheit forschten und sich grämten um ein ewiges Leben, durften nur an der Synagoge anklopfen. Hier schreckte sie kein abenteuerliches Symbol, beleidigte sie keine Spur wüsten Naturdienstes; sie fanden hier die heilige Gottheit, die sie suchten, und den Trost der Hoffnungen, die ihr Herz begehrte. Hier war das Saatfeld, auf dem die Zukunft wuchs"[2]).

Der tiefe Eindruck, den die Gottesvorstellung und Gottesverehrung der Juden bei Griechen und Römern hervorgerufen hat, tritt uns aus den namhaftesten Zeugnissen entgegen, bei Varro, der „ein halbes Jahrhundert v. Chr. den römischen Cultus wie ein Geschichtsforscher studierte" und in dem einen und bildlosen Gott der Juden seine eigene philosophische Gottesvorstellung verwirklicht fand, wie bei Strabo, dem Geographen zur Zeit des Augustus, der als Lehre Mosis berichtet: „Das Eine allein sei Gott, das uns Alle und Erde und Meer umfasst, das wir Himmel und Welt und Natur der Dinge nennen. Welcher Vernünftige aber möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, das einem unserer Dinge ähnlich sei? Vielmehr aufgeben müsse man alle Anfertigung von Bildern und, einen würdigen Tempel ihm weihend, ihn ohne Bild verehren"[3]).

Die schönste und umfassendste Darstellung der jüdischen Gotteslehre aber erhalten wir von Tacitus. Er, der den Juden grollte, weil sie gegen die römische Herrschaft in

[1]) Vgl. Tzschirner, der Fall des Heidenthums, I, 81 ff. Baur a. a. O. S. 6. 10 f., Burckhardt, griechische Culturgeschichte I, 329 f. II., 37. 209 ff.

[2]) Hausrath a. a, O. II², 87 f.

[3]) S. Havet, le christianisme et ses origines III, 470 ff., nach Augustin de civitate dei IV, 31. Strabo XVI, 2, 35, Schürer III, 3, 108 v. Anm. 23.

einem hartnäckigen Aufstande sich erhoben hatten, der den Anschluss von Römern an ihre Religion wie einen Verrath an ihrem eigenen Vaterlande betrachtete und die lächerlichsten Fabeln über ihre Geschichte wiedergab, schreibt doch nicht ohne Zeichen von Anerkennung: „Die Juden erfassen nur im Geiste den einzigen Gott, den sie verehren. Als gottlos betrachten sie die, die Bilder von Göttern in vergänglichen Stoffen nach der Gestalt der Menschen sich verfertigen. Ihr Gott ist ein höchstes, ewiges, unnachahmliches, unvergängliches Wesen. Daher dulden sie keine Bildsäule von ihm in ihren Städten, noch weniger in ihren Tempeln, und gewähren ebensowenig diese Huldigung den Königen und diese Ehre den Kaisern“[1]).

3. Die Anerkennung und Nachahmung, welche die religiösen Lehren der Juden in weiten Kreisen der griechischen und römischen Welt fanden, war zu einem grossen Theil der Thätigkeit der hellenistischen, d. h. griechisch sprechenden Juden, zu verdanken. Die im dritten vorchristlichen Jahrhundert entstandene Uebersetzung der heiligen Schrift in die griechische Sprache, die sogenannte Septuaginta, „in der Geschichte des menschlichen Geistes das erste Beispiel von Uebersetzung einer ganzen Litteratur in eine völlig fremde Sprache“[2]) hat die grösste Bedeutung für die Weltgeschichte gewonnen. Sie diente nicht nur dem gottesdienstlichen Gebrauche der griechischen Juden und ihrer religiösen Erbauung, sie ist auch mit Recht „der erste Apostel“ genannt worden, „den das Judenthum an die Heidenwelt ausgesandt hat.“ Sie drang in der griechischen Weltsprache in die verschiedensten Kreise der Gebildeten ein und wie sie auf geistesverwandte Gemüther gewirkt hat, dafür haben wir ein lehrreiches Zeugnis aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert: „Als ich ernstlich das, was frommt, erwog“, berichtet der griechisch schreibende Assyrer Tatian, „fielen mir einige barbarische Schriften in die Hände, älter als die Lehren der Griechen und göttlicher als ihr Irrthum. Diesen gelang es, mich zu überzeugen und zwar durch ihren schlichten Ausdruck und die unstudierte Einfalt ihrer Verfasser, durch die leichtfassliche Darstellung

[1]) Hist. V, 5.
[2]) Cornill, Einltg. i. d. A. Test. 297.

der Weltschöpfung, durch die Vorkenntnis der Zukunft, durch die Vortrefflichkeit ihrer Verordnungen, und weil sie die alles beherrschende einheitliche Macht Gottes lehrten. So wurde meine Seele von Gott unterrichtet, und ich sah ein, dass die anderen Lehren zur Verdammiss führen, diese aber die in der Welt herrschende Knechtschaft lösen und uns den vielen Gewalthabern und unzähligen Tyrannen entziehen. Nicht bringen sie uns etwas, was wir nicht schon empfangen hätten, wohl aber etwas, was wir, obgleich wir es empfangen haben, durch den Irrthum verloren hatten"[1]).

Der Schreiber dieser Worte ist in Rom in die Kirche eingetreten, aber das Buch, das ihn ergriffen hat, ist das Alte Testament. Wie es für ihn „die Brücke vom Heidenthum zum Christenthum" war, so hat es früher, wie auch später noch der Synagoge zahlreiche Proselyten gebracht und einen älteren Zeitgenossen von ihm, den Griechen Akylas aus Pontus vom Christenthum, dem er sich zuerst angeschlossen hatte, zum Judenthum geführt. Er hat sodann eine neue wortgetreue griechische Uebersetzung der heiligen Schrift für die Juden veranstaltet an Stelle der früheren, der Septuaginta, deren von ihnen zum Theil entstellten Text „die christlichen Theologen in ihrem Interesse ausbeuteten"[2]).

An die griechische Uebersetzung der Bibel schloss sich eine weitere ausgedehnte Litteratur, die ihren Inhalt im Einzelnen darzulegen, poetisch zu verherrlichen, philosophisch zu erklären, durch geschichtliche und sachliche Auseinandersetzungen in ihrem Werthe und in ihrer Bedeutung eingehend zu begründen suchte. Die Juden der hellenisirten Länder, insbesondere Aegyptens und Kleinasiens, hatten nicht nur die griechische Sprache als ihre Muttersprache angenommen; auch die griechische Bildung, ihre Schönheit, ihre künstlerische Vollendung und die Fülle von Geist und Weisheit, die sie in sich barg, hatte mächtig sie ergriffen. Aber selbst dieser grossen Culturmacht gegenüber, die alle Völker der griechisch-römischen Welt bezwang, bewahrten sie in ihrer grossen Mehrzahl ihre jüdische Eigenart und

[1]) Oratio 29 b. Harnack, die Mission, S. 205; vgl. das. noch die Worte Justins und den Bericht der Apgsch, 8, 26 ff. von dem Kämmerer der Königin Candace von Aethiopien, der den Propheten Jesaias las.

[2]) Schürer III[3] 318 f.; Hausrath kl. Schriften 128 f.; Grätz Geschichte IV[2] 113 ff.

religiöse Kraft. Wie den Juden in Babylonien, so blieb auch ihnen ihr heiliges Schriftthum der Quell ihres religiösen und sittlichen Lebens. Mochten sie auch mit noch so viel Bewunderung auf die hohe Begabung der Hellenen, auf den Ruhm ihrer Geschichte, auf die Grösse und Schönheit ihrer Dichter und auf die Weisheit ihrer Philosophen blicken: in der Erkenntniss und im Dienste Gottes, in der Reinheit der Sitten und der Gerechtigkeit des Thuns, waren sie vom höheren Werthe des Judenthums überzeugt und kennzeichneten mit scharfen Urtheilen für den eigenen Kreis, wie auch in Schriften, die weiterhin dringen und das Heidenthum selbst belehren sollten, dessen niedrige Vorstellungen vom Göttlichen und die Mängel seiner Sittenlehren wie seines Lebens.

Bei diesem Kampfe fühlten sie sich aber auch in Uebereinstimmung mit dem, was sie vom Griechenthum am meisten verehrten, mit der Weisheit seiner Philosophen. Sie fanden bei ihnen einen Begriff Gottes, ὁ ὤν, der Seiende, den sie dem von der heiligen Schrift gegebenen (2 B. Mos. 3, 14 und Jerem. 32, 17) nahestehend erkannten, und Gedankengänge, denen ihr Geist willig folgte. Vor allem haben zwei philosophische Systeme tief auf das Geistesleben der Juden eingewirkt. „Plato übte durch die Hoheit seiner Gedanken, durch den fast prophetischen Schwung seiner Sprache, durch die geheimnisvolle Tiefe seiner Mythen einen Zauber auf die jüdische Welt aus, von dessen gewaltiger Wirkung die Schriften Philo's zeugen. Das stoische System aber fesselte auch die bibelgläubigen Juden durch die straffe Richtung seiner Ethik, die aus der philosophischen Zerrissenheit und der moralischen Verkommenheit des nachalexandrinischen Heidenthums in die Stille der Entsagung und der Selbstbetrachtung flüchtete. In der stoischen Ethik glaubte man bald genug den Boden gefunden zu haben, auf dem die ängstlichste religiöse Gewissenhaftigkeit der freien Speculation des fremden Volkes die Hand reichen dürfe“[1]). Neben diesen haben, wenn auch in geringerem Grade, pythagoräische Lehren, insbesondere ihre Zahlensymbolik, und aristotelische das Denken der hellenistischen Juden beeinflusst und ihre Anschauungen in mannichfachster Weise beherrscht.

Es waren im Wesentlichen nur die Formen und Begriffe der griechischen Philosophie, deren sich die helle-

[1]) Freudenthal, das 4. Makkabäerbuch. Breslau 1869, S. 40 ff.

nistischen Juden für die Darlegung der Lehren ihrer heiligen Schriften einer neuen Zeit und einer anderen Bildung gegenüber bedienen wollten, und sie haben mit Bewusstsein nur diejenigen angenommen, die sie mit ihren jüdischen Grundanschauungen für übereinstimmend hielten. Unwillkürlich mussten dabei allerdings auch fremde Gedanken in diese einströmen. Die Lehre vom Logos insbesondere, die Philo entwickelte, entstammte in ihren Elementen den philosophischen Systemen der Griechen und sollte den unter ihrem Einflusse allzu abstract gefassten Begriff von Gott mit den biblischen Vorstellungen von seinem Walten in der Welt und seiner Offenbarung in Einklang bringen. Ein aus der gleichen Quelle stammender scharfer Gegensatz von Geist und Materie, Ideen und Sinnenwelt, ein sublimes, nur dem Grossen, Erhabenen, Allgemeinen zugewandtes Denken führte nicht selten zur Verkennung und Unterschätzung der realen Verhältnisse des Lebens; man allegorisierte, d. h. man deutete Personen, Erzählungen und Gebote der heiligen Schrift als Bilder und Hüllen für die in ihnen verborgenen Gedanken, man verflüchtigte sie damit und löste sie in wesenlose und unfruchtbare Begriffe auf.

Wenn damit auch die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie dem Zeitbewusstsein und der griechischen Bildung ihren Zoll darbrachte, so hat sie doch den wesentlichen Inhalt der jüdischen Lehren festgehalten; den Zusammenhang mit dem palästinenischen Judenthum hat sie treu bewahrt, die von ihren Deutungen unabhängige Verbindlichkeit der religiösen Gebote und Pflichten betont, die Kraft und Wirksamkeit des Judenthums auch in ihm ursprünglich fremden Bildungsverhältnissen erhalten und zu einer neuen Entwickelung gebracht[1]). Sie bereits, nicht erst das Christenthum, hat die Verschmelzung griechisch-philosophischer Weisheit mit der Kraft und Fülle der religiösen Lehren der Bibel vollzogen, und die Gestalt, die sie diesen gab, hat ihnen den Zugang zu weiten Kreisen der heidnischen Welt eröffnet[2]).

---

[1]) S. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, IV³, 310 ff. 626 ff. VI³ 264 ff. Schürer III³, 303 ff. 376 ff.

[2]) Havet a. a. O. III, 383.

4. Von der ursprünglich grossen Litteratur, die dieser Periode entstammt ist, sind ausser wenigen andern Schriften nur die Werke des Alexandriners Philo erhalten geblieben und durch sie auch zahlreiche, von diesem, nach seiner eigenen Angabe, aufgenommene palästinensische Ueberlieferungen und Schrifterklärungen hellenistischer Vorgänger. Seine Schriften schliessen sich, abgesehen von einigen historischen und apologetischen Werken, an den Pentateuch an und bilden einen grossen allegorischen Commentar zu dessen Hauptstellen, eine Darstellung der Weltschöpfung, eine Lebensbeschreibung hervorragender Personen und eine systematische Behandlung der mosaischen Gesetzgebung.

„Ein Grundgedanke ist es," sagt Schürer, „von welchem seine Auslegung überall geleitet wird: Die Geschichte der Menschen, wie sie in der Genesis erzählt wird, ist im Grunde nichts anderes als eine grosse Philosophie und Ethik. Die verschiedenen Menschen, die hier auftreten, die guten wie die bösen, bedeuten die verschiedenen Seelen und Zustände, die im Menschen vorkommen. Diese in ihrer Mannichfaltigkeit und in ihren Beziehungen, sowohl untereinander als zur Gottheit und zur sinnlichen Welt, zu analysieren und daraus moralische Lehren zu ziehen, ist der eigentliche Zweck dieses grossen allegorischen Commentars. Man sieht daraus zugleich, dass das Hauptinteresse Philo's nicht, wie man nach der ganzen Anlage seines Systems meinen könnte, die speculative Theologie an sich ist, sondern vielmehr die Psychologie und Ethik. Er ist seiner letzten Absicht nach nicht speculativer Theologe, sondern Psychologe und Moralist[1]). Philo selbst erklärte: „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück, Frömmigkeit und Heiligkeit im Verhältniss zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen"[2]).

Seine Schriften haben die philosophische, wie die religiöse Entwicklung der folgenden Zeiten stark beeinflusst. Nahe Berührungen mit seinen Anschauungen finden sich bei den Neupythagoräern, bei Apollonius von Tyana und Plutarch. Durch ihn angeregt verehrte Numenius, der Vorläufer der Neuplatoniker, Moses als grossen Propheten und nannte Plato einen attisch redenden Moses. Und wenn die Neuplatoniker selbst eine Neubelebung des Heidenthums ver-

[1]) III 2, 501 f.
[2]) De septenario Mang. II, 282.

suchten, so sind sie der Richtung und den Anregungen Philo's gefolgt, seiner Lehre von Gott wie seiner Ethik[1]).

Insbesondere aber wurde Philo von grösstem Einflusse auf die Entwicklung des Christenthums, als dieses nach Jesu Tode in die griechisch-römische Welt eintrat. Lehren und Gedanken, Begriffe und Bilder, Schriftdeutungen und Redewendungen in den Briefen von Paulus stehen der seinigen vielfach sehr nahe. Die starke Betonung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, wie auch der göttlichen Gnade findet sich bereits bei ihm. Der Logosbegriff des Johannesevangeliums ist aus dem seinigen entwachsen[2]). „Die Bewegung, die das Christenthum erzeugt hat", sagt Havet, „ist nicht aus dem alexandrinischen Judenthum hervorgegangen, wohl aber die christliche Theologie; die christliche Philosophie, das Christenthum der Kirchenlehrer und Concilien stammt zum grossen Theil von dort." Und ebenso nennt ihn Hausrath „den Vater der ganzen patristischen Religionsphilosophie und nicänischen Theologie"[3]).

Die Sprache Philo's ist stark rhetorisch, bilderreich, vielfach warm und ergreifend, nicht selten aber auch überschwänglich und von salbungsvoller Breite. Seine Schriften sind eben aus Vorträgen entstanden, welche er in den Synagogen über einzelne Bibelabschnitte gehalten hatte, und die er sodann zu einer in sich zusammenhängenden Schrift verarbeitete[4]). Und dieser ihr Ursprung zeigt uns eine weitere Stätte, von der aus die Lehren des Judenthums weit hinaus in heidnische Kreise drangen.

Griechen und Römer haben ja religiöse Vorträge nicht gekannt. Sie entstanden erst bei den Juden im Anschlusse an die Vorlesungen aus der heiligen Schrift und entwickelten sich allmählig zu kunstvollen Predigten, die bei den hellenistischen Juden nach den Formen und Regeln der griechischen Rhetorik aufgebaut waren. Sie waren die Vorbilder der christlichen Kanzelberedsamkeit, und starke, grosse Partien umfassende Entlehnungen haben sich aus den wenigen uns erhaltenen griechisch-jüdischen Predigten bei

---

[1]) Siegfried, Philo, S. 275 ff.

[2]) Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie I, 457 ff. Siegfried a. a. O. 305 ff.

[3]) Havet III, 403 ff. Hausrath Kl. Schr., S. 4.

[4]) Frankel, über paläst. u. alexandr. Schriftforschung (Breslau 854) 33. Vorstudien zur Septuaginta, 52 ff.

der gallische Dichter Rutilius Namatianus im Hinblick auf das aus der Wurzel des Judenthums hervorgegangene Christenthum[1]).

Neben der judenfeindlichen Litteratur und den ihr entsprechenden Anschauungen gab es aber auch in den verschiedenen Ländern und Völkern Strömungen und Stimmungen, die nach einer ganz anderen Richtung gingen. Es war kein kleiner und unbeträchtlicher Kreis, der sich der Synagoge zuwandte und da ein anderes Bild vom Judenthum gewann, als es in den gewöhnlichen Vorstellungen lebte. Ihre Besucher erhielten da auch die Erklärung und das Verständniss für die sonst als seltsam angesehenen Gebräuche. Daher konnte es leicht geschehen, dass, wie Juvenal (um das Jahr 130 n. Chr.) von Römern seiner Zeit berichtet[2]), ein Vater zunächst nur die Synagoge der Juden besuchte und den Sabbath mit ihnen feierte und sein Sohn sodann vollständig das Judenthum annahm.

Es war insbesondere die religiöse Begeisterung und der Opfermuth der Juden, die in einer Zeit des Zerfalls des Glaubens und der Verweichlichung der Sitten die Aufmerksamkeit gesinnungsverwandter Elemente auf sie lenkte.

Während alle übrigen Religionen in ihrer Selbstauflösung begriffen waren, hatte die jüdische im zweiten vorchristlichen Jahrhundert ihre Heldenzeit der Makkabäer gehabt, und die Glaubenstreue ihrer Bekenner und deren unzerstörbare Hoffnungskraft bekundete sich aufs neue in der todesverachtenden Tapferkeit bei den grossen Kämpfen gegen Titus, Trajan und Hadrian, wie in der unerschütterlichen Standhaftigkeit gegenüber zahlreichen Verlockungen, Demüthigungen, Entbehrungen, die gerade die unter den Heiden lebenden Juden zu erleiden hatten. Es waren die vielen Blutzeugen, die von der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes (um 170 v. Chr.) bis zu der unter dem Kaiser Hadrian (um 130 n. Chr.) das Judenthum in den Augen seiner Bekenner erhoben und weitere Anhänger ihnen zuführten[3]). „Das Martyrium für den Glauben," sagt Havet, „haben die Juden den Christen

[1]) Reinach, textes d'auteurs gr. et rom. rel. au jud, 359. u. d. Anm. S. 360.

[2]) Satire XIV, 96 ff.

[3]) Vgl. Jos. c. Ap. C. 32 u. Graetz, d. jüd. Proselyten im Römerreiche, S. 3 ff.

Die Juden galten in den verschiedenen Ländern als Eingewanderte und Fremdlinge. Sie waren es nicht mehr wie Griechen und Römer. Aber diese gehörten den herrschenden oder als hervorragend anerkannten Nationen an, und die Juden nur einem verhältnissmässig kleinen, politisch, sowie durch Künste und Wissenschaften in keiner Weise ausgezeichneten Volke. Ihr kleiner Staat in Palästina hatte es gewagt, gegen Syrer und Griechen einen siegreichen Freiheitskampf zu führen, und hatte gegen die spätere Herrschaft der Römer mehrfach in blutigen, schwer niedergeworfenen Aufständen sich erhoben. Siege wie Niederlagen mussten auf die Beziehungen der Glaubensgenossen, die unter jenen Völkern lebten, zu ihren mächtigen Herren starke und nachhaltige Rückwirkungen haben. Und jene selbst wagten es, mitten unter den verschiedenen heidnischen Völkern, nicht nur ihre religiöse Eigenart festzuhalten und ihren Gott stolz zu bekennen, sie machten auch aus ihrem Urtheile über die verschiedenen Götterculte keinen Hehl.

Dieses Bekenntniss, wie die Erfolge, die es in weiteren Kreisen hatte, erweckte ihnen vielerei Feindschaft, die Angriffe litterarischer Vertreter der Aegypter, Griechen und Römer, Beschränkungen und Eingriffe einzelner Machthaber in ihre bürgerlichen Rechte und erzeugte unter den Massen die manigfachsten Verdächtigungen der „gottlosen“ Juden[1]). Der Spott heftete sich an ihre besonderen Sitten, den Sabbath, die Speisegesetze und die Beschneidung. Noch stärker als dieser Hohn war aber die religiöse und nationale Eifersucht. — Die Christen, die jene besonderen Sitten aufgegeben haben, haben Jahrhunderte lang, bis sie selbst zur Herrschaft gelangten, unter den gleichen Angriffen, Verdächtigungen und Verfolgungen zu leiden gehabt und die gleiche Beurtheilung erfahren[2]). Der spöttische Ton des Horaz über den religiösen Eifer und die Gläubigkeit der Juden tritt uns, nur in erweiterter Form, in den Urtheilen des Lucian von Samosata über die Christen entgegen[3]). Und die oben erwähnte Verwünschung der Juden durch Seneca und seine Klage, dass die Besiegten den Siegern ihre Gesetze auferlegt haben, wiederholte dreihundertfünfzig Jahre nach ihm

[1]) Jos. c. Ap. I, c 21 u. 25; Antt. XVI, 6. Vgl. Joël, Blicke II, 108 ff.

[2]) Vgl. Harnack, d. Mission. S. 197 ff. u. 349 ff.

[3]) Hor. Sat. I 5, 100 u. 9, 70; vgl. Baur a. a. O. S. 396 ff.

nachzuahmen. Das Wunderbarste ist dies, dass das Gesetz vermöge der ihm innewohnenden Kraft, ohne äussere Reizmittel, diese Siege errungen hat, und, wie Gott die ganze Welt durchdringt, so ist das Gesetz zu allen Menschen hindurchgedrungen. Jeder darf nur sein eigenes Vaterland und seinen eigenen Wohnort ansehen, um diese meine Behauptung wahr zu finden. Ja, wären wir nicht selber von der Vortrefflichkeit des Gesetzes überzeugt, wir würden durch die Menge seiner Anhänger darauf geführt werden, stolz auf es zu sein."

6. Den Berichten über die Verbreitung des Judenthums in den westlichen Ländern treten weitere Angaben des Talmud über Palästina und die Länder des Ostens zur Seite. Eine Anzahl von Schriftgelehrten wird als Proselyten oder als Abkömmlinge solcher bezeichnet[1]). Von den Anekdoten, welche die Weisheit und herzgewinnende Sanftmuth Hillels, des Vorstehers des Synedrions, uns schildern, beschäftigen sich die meisten mit den Lehren und Weisungen, die er Heiden gab, welche zum Judenthum übertreten wollten[2]). Auch einer der Helden und Führer der Juden in ihrem Kampfe gegen die Römer, Simon Bargiora, war, nach seinem Namen zu urtheilen, Proselyt oder Sohn eines solchen.

Um das Jahr 20 n. Chr. trat auch das Königshaus von Adiabene, dem Hauptlande des ehemaligen Assyriens, einem Vasallenstaate des parthischen Reiches, zum Judenthum über. Es hat in mehreren auf einander folgenden Geschlechtern seine Ueberzeugungstreue und seine Liebe zur jüdischen Religion durch Opfermuth, Güte und Wohlthätigkeit bekundet[3]). „Zur Zeit der Hungersnoth", erzählt der Talmud[4]) „vertheilte der König Monabaz von Adiabene, was er und seine Väter an Schätzen gesammelt hatten. Darüber machten seine Verwandten ihm Vorwürfe und sprachen: „Deine Väter haben gesammelt und das, was ihre Väter hinterlassen hatten, noch gemehrt, Du aber giebst alles hin". Da erwiederte Monabaz: „meine

---

[1]) Talm. b. Gitin 57 b; Midrasch Tanchuma zu II. B. M. 37, 1; Vgl. dazu Weiss Dor dor wedorschow I, 148; Graetz Gesch. IV[2], 110 f; Dérenbourg a. a. O. 228 Anm. 2; Bacher, Agada d. Tanaiten I, 11; rev. d. ét. ju. V. 181 ff.

[2]) Talm. b. Sabbath 31 a.

[3]) Jos. Antt. XX, 2—4; Bell. Jud. II, 19, 2.

[4]) Baba batra 11 a.

Väter haben Schätze für die Erde gesammelt und ich für ein Höheres. Sie haben Dinge gesammelt, die weiter keine Früchte bringen, was ich gesammelt, das bringt seine Früchte. Sie haben Schätze an Mammon gesammelt und ich an Seelen . . . . Sie haben für andere gesammelt und ich für mich . . . Sie haben für diese Welt gesammelt und ich für die künftige, denn es heisst beim Propheten Jesaias (58, 8): „Deine Gerechtigkeit wird Dir vorangehen und die Herrlichkeit Gottes Dich aufnehmen."

7. Die Thatsache der weiten Verbreitung jüdischer Lehren zur Zeit der Entstehung des Christenthums hat erst in neuerer Zeit die ihr gebührende Würdigung gefunden, und sie erfährt auch heute noch nur widerwillige Anerkennung und eine vielfach missverständliche Auffassung. Sie ist eben schwer vereinbar mit der bei den christlichen Theologen herrschenden Unterschätzung des Judenthums, mit ihren Vorstellungen von seiner Engherzigkeit und nationalen Beschränktheit, seiner Verknöcherung und seinem Aufgehen in leerem Ceremoniendienst, die erst das Christenthum überwunden und aus der es zu einer rein geistigen Religion der Menschheit sich erhoben habe. Ueberaus belehrend sind in dieser Beziehung die Worte Harnacks[1]): „dass eine Religion, welche eine so starke Scheidewand zwischen sich und allen andern Religionen aufrichtete und in ihrer praktischen Darstellung und in ihren Verheissungen so innig mit dem Volksthum verbunden war, einen so lebhaften Missionstrieb besessen und so grosse Erfolge erzielt hat, ist erstaunlich. Letztlich ist dies doch nicht aus Herrschsucht und Ehrgeiz zu erklären, sondern ist ein Beweis, dass das Judenthum als Religion durch innere Umbildung bereits entschränkt war. Der Jude fühlte stolz, dass er in der Welt etwas zu sagen habe und etwas bringen müsse, was die ganze Menschheit angehe — den einen geistigen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, und sein heiliges Sittengesetz — und aus diesem Bewusstsein heraus (Römer 2, 19 f.) empfand er die Missionsverpflichtung. Die jüdische Propaganda im Reich war primär die Verkündigung des einen Gottes, seines Sittengesetzes und seines Gerichtes; alles übrige trat ihr gegenüber zurück. Mochte es in vielen Fällen auf blossen Seelenfang abgesehen

[1]) Mission u. Ausbr. d. Christenth., S. 8.

sein (Matth. 23, 15); es war dem Judenthum doch ernst damit, die stummen Götzen zu stürzen und die Heiden zur Anerkennung des Schöpfers und Richters zu bewegen; die Ehre des Gottes Israels war dabei betheiligt".

Selbst nach Harnacks Auffassung hat also das Judenthum von dem grossen Kreis der Heiden, denen es religiöse Belehrung bringen wollte, nicht den Eintritt in seine Gemeinschaft und die vollständige Annahme seiner Glaubensvorstellungen und religiösen Verpflichtungen verlangt, sondern es hat ausser der Anerkennung Gottes nur rein sittliche Forderungen an sie gestellt. Daraus ergaben sich allerdings verschiedene Formen und Stufen des jüdischen Proselytismus. Aber gerade diese Verschiedenartigkeit, die Anerkennung der religiösen und moralischen Würdigkeit auch derjenigen Heiden, die nur die elementaren religiösen Lehren und die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes annahmen, bekundet eine Klarheit über die Natur des menschlichen Geistes, über die verschiedenartigen Voraussetzungen und Bedingungen seines Denkens und seiner Glaubensvorstellungen, eine Erkenntnis des Nothwendigen und allgemein Menschlichen, die vom geschichtlichen, wie vom religiösen Standpunkte aus rühmend anzuerkennen sind, und die vom Christenthum leider später wieder aufgegeben wurden.

Das Bestreben des Judenthums, auch die Heiden für seine wichtigsten Lehren zu gewinnen, ergab sich nicht aus einer „durch innere Umbildung erfolgenden Entschränkung", sondern es lag in seinem Wesen wie in seiner Geschichte. Die beschränkenden Gesetze in ihm galten von vornherein nur für die Söhne und die Gläubigen Israels. Ihrer Eigenart wie ihrer Strenge war es sich wohl bewusst. Aber sie hingen ihm zusammen mit der ihm gegebenen Bestimmung „ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk" zu sein[1]). Um dieser Bestimmung willen wurde es vom Propheten Jesaias ein auserwähltes Volk „der Knecht Gottes" genannt"[2]). Dafür hat das Volk als Ganzes, wie in seinen einzelnen Gliedern, ein Martyrium sondergleichen ertragen. Diejenigen, die aus andern Völkern sich ihm vollständig anschliessen wollten, hatten, wie das Gebot der Beschneidung, so auch alle übrigen

[1]) 2. B. M. 19, 6. 3. B. M. 11, 45. Vgl. Gfrörer a. a. O. I, 486 ff.
[2]) 41, 9 ff., 42, 1 ff. u. öfters.

Gebote zu erfüllen. Sie wurden um dieser freiwilligen Uebernahme strenger Pflichten willen „Proselyten der Frömmigkeit“ גרי צדק geuannt und als grösser gepriesen wie die geborenen Israeliten[1]). Aber von Niemanden wurde ein solcher vollständiger Eintritt in das Judenthum verlangt; wer sich freiwillig meldete, wurde vielmehr auf die Strenge seiner Forderungen hingewiesen[2]).

Von denjenigen, die nicht seinem engeren Kreise angehörten, verlangte das Judenthum nur die Anerkennung eines höchsten Gottes und die Beobachtung der einfachsten Sittengesetze. Das sah es gewissermassen als die natürliche Religion aller Menschen an. Demgemäss sah es auch von vornherein die Erkenntniss des Wahren und Guten nicht auf den engen Kreis seiner Bekenner beschränkt an. Neben einem Abraham, der ihm der Vater seiner Gotteserkenntnis war, wird in der Bibel[3]) von einem König Malki-Zedek von Salem berichtet, der „ein Priester war des höchsten Gottes“. Das Buch Hiob mit seiner ergreifenden Erzählung und seinen tiefsinnigen Reden über Gottes Grösse und Weisheit, wie über die Geheimnisse seiner Wege, über die Gerechtigkeit des Menschen und den stolzen Mut, mit dem das Bewusstsein von ihr auch in Leiden und Bedrängnissen ihn zu erfüllen vermag, führt uns unter Männer nichtisraelitischer Frömmigkeit, und nennt den Araber Hiob selbst einen „Knecht Gottes, desgleichen nicht auf Erden ist fromm und gerade gottesfürchtig und weichend vom Bösen[4]).

Ebenso beurteilen die israelitischeu Propheten andere Völker rein nur nach dem Massstabe der Gerechtigkeit. So erhält der Prophet Jona von Gott den Auftrag, der heidnischen Stadt Ninive den Untergang anzudrohen, nur wegen ihrer „Bosheit“. Und wie sie ablassen, „von ihren bösen Wegen und von der Gewalthat in ihren Händen“, verzeiht ihnen Gott, der „gnädig und erbarmungsvoll, langmütig und reich an Liebe ist und sich bedenkt wegen des Bösen[5])“.

In den Städten Israels wohnten seit den ältesten Zeiten vielfach „Fremdlinge und Beisassen“, die sich nicht nur

[1]) Midrasch Tanchuma zu 1. B. M. 14, 1 a. Philo de excratione II 435, de nobilitate II 443. Vgl. d. ähnl. Stelle im Brief Pauli an die Römer 11, 13 ff u. Friedländer a. a. O. S. 300 ff.

[2]) Talm. b. Jebamot 47 a.

[3]) I. B. M. 15, 18 f.

[4]) 1, 8.

[5]) 8, 8 ff.

friedlicher und freundlicher Behandlung zu erfreuen hatten, sondern denen gegenüber auch das Gebot liebevoller Unterstützung in Fällen des Bedürfnisses bestand. Durchaus zutreffend ist deshalb bemerkt worden, dass diese, Fremdlinge in Israel staatsbürgerliche Rechte genossen[1]). Dafür hatten sie in keiner Weise die religiösen Pflichten der Juden zu erfüllen, sondern nur die sogenannten noachidischen, d. h. für alle Menschen giltigen Gebote. Diese sind: Das Gebot der Gerechtigkeit und staatlichen Ordnung, das Verbot der Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Blutschande und Unzucht, des Mordes, des Raubes und des Genusses des Fleisches von Thieren, bevor diese todt sind[2]). Das sind also die einfachsten religiösen und sittlichen Forderungen.

Aus diesen biblischen Anschauungen heraus gestaltete sich auch die Auffassung der Juden von den Heiden, welche Anschluss an die Lehre Israels suchten, aber nicht Juden werden wollten. Sie nannten sie „Gottesfürchtige" יראי ד׳ nach den Worten der Psalmen, welche neben dem Hause Israel „alle, die Gott fürchten," zum Vertrauen auf ihn und zu seinem Preise auffordern[3]). Dieser biblische Name tritt uns sodann vielfach in griechischer und lateinischer Sprache, bei jüdischen wie bei heidnischen Schriftstellern, in der Apostelgeschichte, wie auf neuerdings gefundenen Grabschriften entgegen[4]). Damit bezeichnete sich also selbst eine grosse Anzahl von Angehörigen der verschiedensten Völker als Verehrer des Gottes Israels. Sie besuchten die Synagogen der Juden und beobachteten einzelne ihrer Sitten und Gebräuche, ohne darum ihre Nationalität und selbst ihre ursprüngliche Religion aufzugeben.

Es lag den Juden nahe, auf diesen weiteren Kreis von Gottesverehrern die für die früheren, „Fremdlinge u. Beisassen" giltigen Bestimmungen anzuwenden. Mit deren Namen גר תושב später auch גר שער „Fremdlinge des Tores" wurden sie in der That auch genannt. Die sie betreffenden Bestimmungen sind aber nicht systematisch ausgeführt, sondern nur in den

---

[1]) H. Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud, Marbg. 1888, S. 18 ff. Lazarus, die Ethik d. Judenthums I, S. 167.

[2]) Talm. b. Sanhedrin 56a.

[3]) 115, 11. 118. 4. 135, 20.

[4]) s. J. Bernays, die Gottesfürchtigen bei Juvenal in s. Ges. Abh. II 71 ff. und Schürer III. 123 Anm. 66.

Grundlinien enthalten. Die Verhältnisse dieser Proselyten, wie die Anschauungen der einzelnen Lehrer über sie waren zu verschiedenartig für genaue gesetzliche Umgrenzungen. Aber klar tritt die allgemeine Grundanschauung in folgenden Worten eines dem 2. nachchristlichen Jahrhundert angehörigen Lehrers[1]) uns entgegen, der zu dem Schriftverse (3 B. M. 18, 5) „beobachtet meine Gesetze und meine Rechte die der Mensch erfüllen soll, und durch die er lebt" erklärt: Der Nichtjude, der das göttliche Gesetz erfüllt, steht selbst dem Hohenpriester gleich, denn es heisst bei diesem Gebote „welche der Mensch erfüllt und durch die er Leben gewinnt". „Oeffnet die Pforten, ruft Jesaias aus (26, 2) und fährt fort nicht etwa, dass Priester, Leviten und Israeliten einziehen, sondern „ein gerechtes Volk, das die Treue bewahrt." „Tue gutes, o Gott", lautet ein Gebot der Psalmen (125, 4) — nicht für Priester, Leviten oder Israeliten, sondern — „den Guten und denen die geraden Herzens sind." Diese und ähnliche Stellen lehren uns also, auch der Nichtjude, der das göttliche Gesetz erfüllt, steht dem Hohenpriester gleich."

Ein warmer Hauch der Liebe für alles, was wahrhaft menschlich ist, spricht aus solchen Worten ergreifend uns an, und sie bekundet sich ebenso in der Aufstellung eines besondern Begriffes חכידי oder צדיקי אוכות העולם „die Gerechten, oder die Frommen der Völker der Welt", denen der „Anteil an der künftigen Welt" verheissen wird[2]). Allerdings hat es auch an engherzigen und beschränkten Meinungen einzelner Lehrer in dieser Beziehung nicht gefehlt. Aber gerade sie waren keine Glaubenslehren, sondern individuelle Meinungen, Rückwirkungen der Feindschaft, die den Juden so vielfach entgegentrat, Folgen bitterer Erfahrungen, wie jener Ausspruch eines Lehrers aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert, der die Proselyten als „eine harte Plage für Israel, gleich dem Aussatze," erklärte[3]). Sie wurden durch andere Erfahrungen leicht überwunden, die Betätigung von Gerechtigkeit und ein liebevolles Verhalten von Nichtjuden stets mit vollster Dankbarkeit anerkannt. Und in feierlicher Form sprach ein Lehrer des Midrasch es aus: „Himmel und

[1]) Rabbi Meir Sanhedrin 59a und Siphra Z. St.
[2]) Tosifta Sanhedr. 13, 2.
[3]) Jebam. 47 b.

Erde rufe ich zu Zeugen, Nichtjude oder Jude, Mann oder Frau, Knecht oder Magd je nach den Werken eines Jeden ruht heiliger Geist auf ihm"[1]).

8. Weit über den Kreis der Anhänger des Judenthums, im weiteren wie in engerem Sinne, der Proselyten der Frömmigkeit und derjenigen des Thores, insbesondere auch weit über den Kreis der heidnischen Besucher der Synagogen hinaus, verbreiteten sich jüdische Lehren und Anschauungen im römischen, wie im parthischen Reiche. Einer rein praktischen Tendenz folgend, suchten einzelne jüdische Schriftsteller den Heiden die allgemeinsten sittlichen Lehren der heiligen Schrift entgegenzubringen, legten sie, um sie wirksamer zu machen, in den Mund alter griechischer Spruchredner und liessen um dieser Tendenz willen selbst ihre religiösen Anschauungen zurücktreten. So hat der Verfasser des sogenannten Phokylideischen Gedichtes in dieses die Mehrzahl der Zehngebote, die Vorschriften des Gesetzes der Heiligkeit (3. B. M. c. 19), der Mildthätigkeit, der Pflicht, dem Arbeiter seinen Lohn keinen Tag vorzuenthalten, der Rücksicht auf Arme, Schwache, Fremde, Sklaven, der schonenden Behandlung der Thiere (5. B. M. 22, 6), das Gebot, auch dem Feinde gefällig zu sein, Empfehlungen der Ehe, der Keuschheit, der Arbeit nach biblischen Vorbildern aufgenommen, dagegen jedes Angriffes auf das Heidenthum sich enthalten und ebenso der Erwähnung jedes speciell jüdischen Gebotes, wie des Sabbaths.[2]) In der Form sibyllinischer Orakel wandten sich Andere an das Gewissen der Heidenwelt, um sie zu einer reinen Gotteserkenntniss und zu einem sittlichen Leben aufzurufen. Und messianische Vorstellungen und Zukunftserwartungen, gingen aus ihnen in die Gesänge Vergils und Ovids über[3]). Die Verwandtschaft der religiösen und ethischen Lehren Senecas mit denen der Bibel, Sätze wie „diejenigen, welche Gott gefallen, welche er liebt, prüft und übt er", der einfach einen Spruch Salomos wiedergibt (Spr. 3, 12)[4]) lassen

[1]) Tana de be Elijahu zu Richter 4, 4 cap. 9—10 ed. Friedmann.

[2]) Bernays, das Phokylid. Gedicht. Ges. Abh. I. 226 ff.

[3]) Ekloge IV u. Metamorph. I. 89—434. Vgl. Hausrath II 2, S. 101 ff. 110.

[4]) De providentia 1, 2. Vgl. noch zahlreiche weitere Parallelen bei J. Kreyher, Seneca u. s. Beziehungen z. Urchristenthum. Berlin 1887, S. 72 ff.

darauf schliessen, dass die Worte der Bibel, wenn nicht unmittelbar, so doch durch Auszüge und Bearbeitungen tief in die Kreise der Gebildeten eindrangen.

Inschriften, die erst in den jüngsten Jahren aufgefunden worden sind, bringen uns Kunde davon, wie die biblischen Vorstellungen und Lehren von Gott mit jüdischen Colonien in die entferntesten Gegenden drangen, und wie ursprünglich heidnische Vorstellungen und Götternamen unter ihrem Einflusse sich umbildeten und ein monotheistisches Gepräge annahmen. Griechische Cultvereine in Macedonien, Lydien, Cappadocien, wie im Norden des schwarzen Meeres verehrten den θεὸς ὕψιστος, eine griechische Fassung des hebräischen אל עליון, der ihnen damit an die Stelle des früher verehrten Ζεὺς ὕψιστος getreten war. Und der alte phrygische Gott Jupiter Sabazius entwickelte sich zu einem Gotte Zebaoth[1]). Es waren das keine Juden, oder jüdische Proselyten — ganz jüdische Gemeinden bestanden neben ihnen — sondern griechische Gemeinschaften, die auf der Grundlage ihrer nationalen Cultur und Sitte in ihrer Gotteserkenntniss und Verehrung den Juden folgten und als Lehre es aussprachen: „Der höchste Gott ist Gott, erhaben, ewig, Schöpfer und Erhalter, dem ein Jeder, wie auch im Besonderen sein Glauben sein mag, seine Huldigung darbringen muss.“ — Solche Vereinigungen erhielten sich bis in das fünfte nachchristliche Jahrhundert und fanden ihre Fortsetzung in der von den Kirchenvätern erwähnten Secte der Hypsistarier, welche einen höchsten und allmächtigen Gott verehrten, Bilder und Opfer, wie auch die Beschneidung verwarfen, aber den jüdischen Sabbath und gewisse Speisegesetze beobachteten.

Auf die Verbreitung jüdischer Lehren im parthischen Reiche und den Einfluss des jüdischen Schriftthums führt James Darmsteter die zahlreichen Berührungspunkte und gemeinschaftlichen Anschauungen zurück, welche das Zend-Avesta, das Religionsbuch der Perser, in seiner Darstellung der Schöpfung der Welt und der Menschen, der

---

[1]) Vgl. Schürer, die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst. Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1897. I, 200 ff. Gesch. der Juden III³, 124 Anm. Cumont, Hypsistos. Bruxelles 1897.

ersten Sünde, und der Sintfluth, wie in seinem Offenbarungsglauben mit der Bibel aufweist[1]).

Es sind in allen diesen Ländern keine Massenbewegungen vom Judenthum ausgegangen, ihm sind die Gläubigen nicht in Scharen zugeströmt, ihm ist nicht die Eroberung ganzer Völker und Reiche zu Theil geworden. Wohl aber hat es in den verschiedensten Ländern und Kreisen die Seelen Einzelner gewonnen und seine Lehren und Sitten weithin sich ausbreiten sehen. Diese Ausbreitung erschien ihm so werthvoll, dass ein Schriftgelehrter des 3. nachchristlichen Jahrhunderts in Anlehnung an einen Bibelspruch erklärte[2]): „Wie ein Sämann die Saat ausstreut, um daraus vielfache Frucht zu gewinnen, so habe Gott Israel unter die verschiedenen Völker der Erde zerstreut, damit sie ihm aus diesen neue Genossen ihres Glaubens und ihrer Lehre zuführten."

Die Paulinische Lehre vom Gesetz.

Nach ihren Quellen untersucht
von Rabb. Dr. **Moritz Löwy.**
(Fortsetzung).

Fassen wir Alles zusammen, so dürfte man nunmehr mit uns die volle Ueberzeugung gewonnen haben, dass Paulus die Sünde durch das Gesetz weder entstehen, noch auch im gewöhnlichen Sinne sich mehren und vermehren zu lassen braucht. Sondern, worüber er zu klagen hat, das ist nur, um es noch einmal zu fixiren, dass die unausweichlichen Sünden — des „Fleisches" — ohne die „Uebertretungen" des Gesetzes und nach dem Gesetze selbst niemals den Charakter wahrer Todsünden annehmen, sondern unter allen Umständen lediglich unbewusste und daher auch mehr oder weniger unverantwortliche, schuld- und straflose Sünden sein und bleiben würden[3]).

---

[1]) Zend-Avesta, traduction Annales du Musée Guimet t. XXIV. p. LVII ff. Vgl. rev. d. ét j. XXIX, 159 f.

[2]) Talm. Pesachim 87b mit Bezug auf Hosea 2,25 אמר ר׳א לא הגלה הכה׳ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. Vgl. ähnliche von den Kirchenvätern Justin und Origines aus dem Munde von Juden berichtete Worte bei Friedländer a. a. O. S. 196.

[3]) Talmudisch ausgedrückt, dass alle Sünder stets nur רשעים, niemals aber מוידים sein würden.

Fürwahr, auch so noch genug des „Verblüffenden“ im Munde eines ehemaligen Juden. Zumal in Verbindung mit der von Paulus daraus gezogenen weiteren Consequenz, dass dies — und gar nichts Anderes — auch der ursprüngliche und beabsichtigte erste Zweck des Gesetzes gewesen sei. Und dennoch fehlt es auch in der traditionellen Litteratur nicht an Betrachtungen, welche beinahe einen ähnlichen Ton anschlagen.

So schildert einmal ein ungenannter Lehrer den Vorgang in der Seele Mose's anlässlich der Aufstellung des goldenen Kalbes und der Zertrümmerung der (ersten) Gesetzestafeln wie folgt: „Er nahm sie (die Tafeln) und stieg hinunter mit grosser Freude. Als er aber jene Unthat gewahr wurde, da sprach er: wie, sollte ich ihnen diese Tafeln bringen, sie damit auf schwere Gebote verpflichten und sie so (durch die unvermeidliche Uebertretung derselben) dem Tode weihen?! Und er wollte umkehren u. s. w.“[1]) Klingt dies nicht in der That wie ein ferner Wiederhall des paulinischen Wortes (Röm. 7, 10): „Und so schlug das Gebot, dessen Zweck das Leben ist, für mich zum Tode aus“? — Noch verfänglicher aber klingt folgende Stelle: „„Ueberredet hast du mich, Herr, und ich ward überredet; Gewalt thatest du mir an, und ich ward überwältigt (Jerem. 20, 7). So spricht die Gemeinde Israels vor Gott dem Herrn: Du überredetest mich so lange, bis du mir das Gesetz gabst und mir damit das Joch der Gebote auf den Hals legtest, wodurch ich schuldig wurde. Hätte ich das Gesetz nicht empfangen, so gliche ich den übrigen Völkern, für die kein Lohn, aber auch keine Strafe“[2]). Worin die „Ueberredung“

[1]) Aboth di R. Nathan C. II: נטלן וירד והיה שמח שמחה גדו׳ כיון שראה אותו ברחון שברחו במעשה ענל א׳ היאך אני נותן להם את הלוחות מזקיקני אותם למצוות חמורות ומחייבני אותן מיתה לשמים . . . חזר לאחוריו etc. (S. auch die darauffolgende zweite Version im Namen R. Josë des Galiläers). Die schweren Gebote (מצוות חמורות) sind diejenigen, auf deren Uebertretung die Strafe der Ausrottung (oder sonst eine Todesstrafe) gesetzt ist. Aber sie sind es auch noch aus einem anderen Grunde, nämlich weil ihre Erfüllung eine schwere ist — wie Paulus etwa sagen würde, wegen des „anderen Gesetzes in den Gliedern“ (Röm. 7, 23).

[2]) Pesiktha rabb., ed. Friedmann, p. 107a (anonym): פתיתני ה׳ ואפת חזקתני ותופל אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה רבש״ע פיתיתני עד שנתת לי את התו׳ ונתת עול מצוות על צווארי ונענשתי בהם אילו לא קבלתי את התו׳ הייתי כאחת האומות לא שכר ולא עונש.

und „Ueberwältigung“ eigentlich bestanden habe, das wird dann noch näher auseinandergesetzt, indem gezeigt wird, dass in den zehn Geboten selbst nirgends ausdrücklich mit dem Tode (bei den Meisten überhaupt mit keiner Strafe) gedroht wird, bei den späteren Gesetzen jedoch in jedem einzelnen Falle allerdings[1]).

Man sieht, es kommt auch hier — wie bei Paulus — der Gedanke von der ungeheueren, fast übermenschlichen Forderung, mit welcher das Gesetz an den Menschen herantritt — indem einestheils Uebertretungen desselben kaum zu vermeiden sind, anderntheils aber Leib und Leben daran hängt, dass es nicht übertreten, sondern vielmehr getreulich erfüllt werde[2]) — zum Durchbruch. Aber freilich, da der echte Jude sich dafür in den lebenspendenden Verheissungen und Segnungen des (treu erfüllten) Gesetzes reichlich entschädigt sieht und sich auch weiterhin in seinem Bestreben, der ungeheuren Forderung gerecht zu werden, durch die verschiedenen Gnaden- und Sühnmittel desselben Gesetzes (Opfer, Gebet, Busse u. s. w.) hinlänglich gefördert und gekräftigt fühlt: so findet und sucht er überhaupt nicht nach irgend einem Ausweg, am allerwenigsten nach einem solchen, der ihn über das Gesetz völlig hinausführen könnte, und verlegt demnächst auch den ursprünglichen wie gegenwärtigen Zweck desselben durchaus nach der bejahenden Seite. Während der Apostel, aus der Umarmung des Gesetzes hinausstrebend, — zumal er den dahin führenden Weg bereits gefunden zu haben glaubt — eben nur die Wucht der Forderung empfindet, sich derselben in keiner Weise mehr gewachsen fühlt und darum auch die Zweckfrage, bei einiger Consequenz, in einem ganz anderen, rein negativen Sinne beantworten muss.

---

[1]) Z. B.: שדילתני בסיני ואמרת לי זכור את השבת והיתי סבורה שהיא רשה חזקתני ותיכל מחלליה מות יומת. — Man wäre fast versucht, an eine christliche Interpolation zu denken, zumal die Pesiktha rabb. zu den jüngeren Quellen gehört. Allein die Stelle wurde auch vom Jalkut (zu Jerem. 20, 7) etwas verkürzt aufgenommen.

[2]) Derselbe Gedanke kommt auch an Stellen wie Joma 72 b vor: א' ר' יהושוע בי לוי מאי דכתיב ואת התורה אשר שם משה וכה נעשית לו סם חיים לא וכה נעשית לו סם מיתה; Sabb. 88 b: מאי דכתיב שמעו כי נגידים אדבר . . . מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות אף דברי תורי יש בו להמית ולהחיות theilweise zum Vorschein. (Beide Stellen schon bei Schöttgen und Nork; doch am unrichtigen Orte zu II Cor. 3, 6).

Dass er dabei von Neuem und in einen noch tieferen Abgrund von Mysticismus und von Widersprüchen — zwischen dem an sich gerechten, guten, heiligen, göttlichen Gesetz und dem vorgeblichen, nichts weniger als heiligen und göttlichen, ja zum Theil geradezu dämonisch gedachten Zweck desselben — gerathen muss, ist für uns völlig klar. Er selbst hat es ja ohne Zweifel auch mehr oder weniger empfunden. Aber sein Feuereifer für die Idee der Heidenbekehrung — mit den dadurch aufgewirbelten, im Kampfe sich immer mehr und mehr verdichtenden Rauchwolken — denn wo Feuer ist, da ist ja immer auch Rauch — raubte ihm die volle Klarheit des Blickes, oder führte ihn darüber zuletzt im Sturm hinaus.

IV.

Das Joch des Gesetzes.
Knechtschaft und Freiheit.
Ceremonialgesetz und Sittengesetz.

Nachdem Paulus uns versichert hat, dass das Gesetz, als von Natur unerfüllbares, nicht zu rechtfertigen vermag, ja dass es auch von allem Anfange an zu dem Zwecke gar nicht gegeben worden sei, sondern nur um der Uebertretungen und um der Gnade willen, indem erstere uns endlich den heissen, sehnsuchtsvollen Ruf nach Erlösung erpressen (Gal. 3, 19; Röm. 5, 20. 21; 7, 24), wird es uns weiter nicht wundern, dass er ihm, diesem Gesetz, auch noch einen Mackel anderer Art anzuheften weiss — indem er nämlich seine galatischen Leser davor warnt, sich mit dem Gesetz doch nicht wieder in's alte „Joch der Knechtschaft“ bannen zu lassen, Gal. 5, 1.

Voran geht daselbst die bekannte, nebenbei bemerkt, etwas schiefe Allegorie von den zwei Weibern (und Söhnen) Abrahams und von den zwei „Bündnissen“, von denen das eine, das vom Berge Sinai, „zur Knechtschaft zeugt . . . das entspricht dem jetzigen Jerusalem; denn dieses ist in Knechtschaft sammt seinen Kindern. Das obere Jerusalem aber ist frei[1]), das ist unsere Mutter, denn es steht geschrieben etc.“, 4, 21—31. Und nun fährt der Apostel fort: „Für die

[1]) Zu dem »oberen Jerusalem« verweist Vollmer (a. a. O. S. 62, Anm. 2) bereits auf die rabbinischen Parallelen bei Schöttgen, Weber, Schürer (a. a. O. II², S. 451 f.).

Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest und lasset euch nicht wieder ins Joch der Knechtschaft bannen". Gleich darauf aber folgt die nachdrückliche Mahnung: „Siehe, ich, Paulus, sage euch, wenn ihr euch beschneiden lasset, so wird euch Christus nichts helfen", 5, 2. Und da nun auch schon früher einmal (4, 10. 11) das „Halten von Tagen, Monaten, Festzeiten und Jahren" in ähnlichem Zusammenhange seine Entrüstung hervorgerufen, wie er sich denn auch gleich anfangs dieses Briefes (2, 3. 4), ebenfalls in Verbindung mit der Beschneidungsfrage, darüber zu beklagen gehabt hatte, dass sich „falsche Brüder eingedrängt hätten, um unserer Freiheit aufzulauern, . . in der Absicht uns zu knechten", so empfängt man den Eindruck, als ob das Gesetz dem Apostel lediglich um dieser und ähnlicher Dinge willen, also kurzweg lediglich um des Ceremonialgesetzes willen als eine so arge „Knechtschaft" erschienen wäre. Thatsächlich meint Grafe[1]), nachdem er im Uebrigen mit den meisten älteren und neueren Darstellern des Paulinismus festgestellt hat, dass der Apostel „in keiner Weise mit Bewusstsein und ausdrücklich zwischen rituellen und ethischen Bestandtheilen geschieden" habe[2]): „Dagegen wird sich kaum leugnen lassen, dass Paulus je nach dem Zusammenhange und Zwecke seiner Erörterung bald mehr an die rituelle, bald mehr an die ethische Seite des einen göttlichen Gesetzes denkt. Ersteres ist meistens im Galaterbriefe, Letzteres überwiegend im Römerbriefe der Fall". Und da diese „rituellen Bestandtheile" in Wirklichkeit Bestimmungen enthalten, welche dem Apostel, in Rücksicht auf seine galatischen Adepten, als harte, drückende Auflagen erscheinen konnten, so wäre man nur umso mehr geneigt, den Grafeschen Canon auch hier an unserer Stelle bestätigt zu finden[3]). Auf der anderen Seite aber lässt Gal. 5, 13: „Ihr

---

[1]) A. a. O. S. 11 f.

[2]) Auch »wir hatten bisher keinen Grund, das Gegentheil anzunehmen. Ja, die ganze Art und Weise, wie Paulus — bislang — von dem Gesetze handelt, insbesondere seine Lehre von dem Verhältniss des Gesetzes zur Sünde und zur Gerechtigkeit, lässt die Annahme einer solchen Unterscheidung von vornherein gar nicht zu. Auch unter den »Werken des Gesetzes« braucht man keineswegs speciell den ceremonialgesetzlichen Theil des Gesetzes zu verstehen. S. hierüber Weiteres Anhang Nr. 10.

[3]) Obschon es freilich auch den »ethischen Bestandtheilen« an derlei Auflagen nicht gebricht. Man denke z. B. nur an denjenigen

seid zur Freiheit berufen, Brüder, doch ja nicht zur Freiheit zum offenen Thor des Fleisches, vielmehr dienet einander in der Liebe u. s. w." wieder darauf schliessen, dass Paulus unter seiner „Freiheit" sowohl die vom Ceremonialgesetz als auch die vom Sittengesetz (mit Ausnahme des einen Gebots von der Liebe) verstanden habe.

Eine weitere Frage ist die, ob Paulus nicht auch schon in der Gebundenheit an die äussere Ordnung und an den Buchstaben des Gesetzes — schlechthin und ohne jede Rücksicht auf das Inhaltliche — eine Art geistiger oder sittlicher Unfreiheit und Unreife erblickt habe? Auch diese Frage ist keineswegs unbedingt zu bejahen. Denn in der ganzen langen Auseinandersetzung Gal. 3, 23 — 4, 11, auf die es hier in erster Linie ankommt, ist nirgends und in keiner Weise von dem Wesen des Gesetzes die Rede. Das „Eingeschlossensein," das „Verwahrtsein" unter dem Gesetz, wie unter einem „Zuchtmeister," mitsammt der „Unmündigkeit" oder „Knechtähnlichkeit" dieses Zustandes: das dient Alles nur zur Erläuterung des einen, unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedankens, dass „die Schrift Alles unter die Sünde eingeschlossen habe" (3, 22)[1]. Ein wenig anders steht die Sache freilich mit dem Vers II Cor. 3, 17: „Der Herr ist der Geist; wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit," in Verbindung mit dem kurz vorher erörterten Satze von dem „neuen Bunde, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes; denn der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig usw." (ib. V. 6 ff.). Al-

---

Theil der Armengesetzgebung, der sich auf den Bodenbesitz bezieht. Unter den ἐνιαυτοί (Gal. 4, 20) dürften doch wohl nur die Sabbatjahre verstanden sein (gegen Lipsius z. St. S. 49).

[1]) Vgl. Grafe a. a. O. S. 17: »Wie Paulus (Gal. 3, 23 f) es ausdrückt, schliesst das Gesetz wie ein Zuchtmeister den Menschen unter die Sünde fest. Er wird vom Gesetz in Gewahrsam unter der Sünde gehalten, damit ihm jeder andere Weg zur Gerechtigkeit verschlossen bleibe bis zur Erscheinung Christi u. s. w.« Ebenso Lipsius (z. St. Gal. 3, 24): »Der wirkliche Zweck des Gesetzes: es ist unser παιδάγωγος auf Christus hin geworden, nicht im modernen Sinne des Wortes ein Erzieher, sondern ein Aufseher, Knabenführer, Zuchtmeister u. s. w." Auch unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3. 9), erklärt Lipsius (gegen Seiffert, Luther u. A.), 'können nicht »die Anfangsgründe der religiösen Erkenntniss, auch nicht die Gesetzesbuchstaben« ... gemeint sein, sondern (mit der alten patristischen Auslegung) nur »die als Engelswesen vorgestellten Geister der grossen Himmelskörper«.

lein auch mit diesem letzteren wollte der Apostel höchst wahrscheinlich nichts Anderes sagen, als das uns schon sattsam bekannte, nämlich dass das Gesetz wegen seiner — hier speciell durch das Moment der Buchstäblichkeit augenfällig gemachten — Unerfüllbarkeit nicht zu rechtfertigen vermag und somit nur „tödte."[1]) Sagt doch Paulus sonst (Gal. 3, 21; Röm. 7, 10) vielmehr ausdrücklich und ohne jede Einschränkung, dass die Erfüllung des Gesetzes, wenn dieselbe nur irgend möglich wäre, Gerechtigkeit und Leben bringt.[2]) Aber auch im anderen Falle hätten wir es hier — mit II Cor. 3, 17 — speciell für unsere Frage immerhin nur mit einer völlig vereinzelt dastehenden Aeusserung zu thun. Denn wohl spricht Paulus noch ein und das andere Mal (Röm. 2, 29; 7, 6) vom Geistesdienste im Gegensatz zum Buchstabendienste; doch kommt dabei (und zwar auch an der letzteren Stelle: „Nun aber sind wir für das Gesetz ausgethan . . ., so dass wir nun dienen im neuen Geisteswesen und nicht im alten des Buchstabens") das Freiheitsmoment — im eigentlichen und höheren Sinne — dem Zusammenhang nach kaum irgendwie in Betracht.[3])

Befragen wir nur wieder unsere Quellen, so ist uns schon oben einmal (S. 535) die Vorstellung eines „Joches der Gebote", welches Israel mit dem Gesetze „auf den Hals geladen wurde," begegnet. Aber auch sonst — und zwar schon in der Mischna — wird davon an einem und dem andern Orte gehandelt. So lehrte bereits R. Nechunja b. ha-Kana[4]): „Wer das Joch des Gesetzes auf sich nimmt

[1]) S. Anhang Nr. 11.

[2]) Vgl. Grafe a. a. O. S. 13.

[3]) Auch aus Jakob. 1, 25 (2, 12): „Wer aber hineingesehen hat in das vollkommene Gesetz der Freiheit u. s. w.", ist nicht recht ersichtlich, in welchem Sinne Paulus, nach dem Verfasser, den Freiheitscharakter des Gesetzes angefochten habe.

[4]) Aboth III, 5: כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דא"א וכל המורק ממנו עול תו' נותנין עליו עול מלכות ועול דא"א. Ueber den Autor s. Bacher a. a. O. S. 58 Danach wäre R. Nechunja b. ha-Kana ein Zeitgenosse R. Chanina's, »Vorstehers der Priesterschaft« gewesen und somit, gleich diesem Letzteren, als ein jüngerer Zeitgenosse unseres Apostels anzusehen. Daselbst Anm. 3 scheint Bacher sich auch der Erklärung Geiger's (jüd. Ztschrft. II., S. 38, Nachgesene Schriften IV, S. 334), wonach nämlich anstatt בן הקנה, richtiger בן הקנא, »Sohn des Zeloten« zu lesen sei, anzuschliessen. Weiteres über das Sachliche, s. Anhang Nr. 12.

(freiwillig und gutwillig), von dem wird das Joch der weltlichen Macht und des Weltlebens genommen; wer dagegen, umgekehrt, das Joch des Gesetzes von sich wirft, dem wird das Joch der weltlichen Macht und des Weltlebens aufgeladen". — Ein anderer Tannaite lehrt: „Der Abschnitt Schema (im täglichen Gebete) geht dem Abschnitt Wehaja deshalb voran, damit man zuerst das Joch des Himmelreiches (d. i. der göttlichen Weltherrschaft) und dann erst das Joch der Gebote auf sich nehme.[1]) Auch mit dem Recitiren des Abschnittes über die Schaufäden soll man sich, nach einer weiteren Stelle im Talmud,[2]) zu dem „Joch der Gebote" bekennen.

Es wurde also auch hier das Gesetz mitunter als ein „Joch" empfunden, analog dem der „weltlichen Macht" und des „Weltlebens". Allerdings nennt die zweite Stelle auch ein „Joch des Himmelreiches" und stellt dem das „Joch der Gebote" an die Seite. Allein daraus folgt doch nur — was ohnehin einleuchtet —, dass die Empfindung nicht überall die gleiche war. Und zwar an Intensität und Klarheit eben so wenig, wie hinsichtlich der Consequenzen, welche daraus gezogen werden konnten. Selbstverständlich, wer in dem Gesetze den Heilsweg erkennt und sich — neben dem guten Willen — auch stark genug fühlt, in ihm und nach ihm Gott zu dienen, der nimmt ihn, diesen Dienst, so schwer er zeitweise auch sein mag, gern auf sich, gerade wie das „Joch des Himmelreiches". Und das that ja auch, wie wir wissen, das damalige officielle Judenthum fast durchwegs. Die Anderen hingegen, denen es an einer solchen Erkenntniss oder auch an der entsprechenden Gesinnung und Willensrichtung fehlt, und dass es Solche gab, das zeigt ja gerade der Spruch des R. Nechunja b. ha-Kana, die kennen eben nur das „Joch" und wollen es von sich werfen.

Ob es hier vorzüglich die rituellen Bestandtheile waren, an die man sich stiess? Es ist nicht unmöglich, obschon die Quellen ganz allgemein von einem „Joch des

---

[1]) Berach. III, 2: אי ר' יהושע בי קרחה לסה קדמה פ' שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצוות. R. Josua b. Korcha, nach Einigen ein Sohn R. Akiba's (vgl. Graetz. Gesch. Bd. IV S. 227), gehört der zweiten Hälfte des II. Jahrhunderts an.

[2]) b. Berach. 12 b: תנני שיש בה חמשה דברי' מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים וכו'. S. Anhang Nr. 13.

Gesetzes" oder „der Gebote" sprechen. Aehnlich mussten wir ja auch oben, bei Paulus, die gleiche Frage — zum Theil aus sachlichen Gründen — unentschieden lassen. Vollkommen sicher aber ist Eines: als geistige und sittliche Unfreiheit, im obigen, Paulus mit Recht oder Unrecht zugeschriebenen Sinne, wurde das Gesetz (und die Gesetzlichkeit) in jüdischen Kreisen nirgends aufgefasst — weshalb es denn auch nach dieser Seite hin keiner Art von Abwehr bedurfte[1]).

In einer eigenthümlichen Weise spricht der alte Amoräer R. Jochanan von einem Freiwerden von dem Gesetze. „Was bedeuten wohl Ps. 88, 6 die Worte: „„Denn unter Todten frei"" ? so wird nämlich gefragt. Antwort: „Das bedeutet, dass der Mensch, so wie er gestorben ist, frei wird von dem Gesetz und von den Geboten"[2]). Gemeint ist, wie der Zusammenhang ergibt, allerdings nur das vollständige Aufhören der Verpflichtung auf das Gesetz (mit dem Eintritte des Todes), in Einem mit dem allen und jeden Verdienstes durch Studium und Erfüllung desselben. Wie denn ähnlich auch schon R. Simon b. Gamaliel[3]) gelehrt hatte, dass man wohl um eines lebenden, niemals aber auch um eines todten Menschen willen den Sabbath entweihen dürfe, denn „so wie der Mensch gestorben ist, ist er ausgethan aus den Geboten". Was uns aber an beiden Sätzen gleichwohl höchlich interessiert, das ist Folgendes: Paulus erklärt bekanntlich Gal. 2, 19 f.: „Ich bin ja dem Gesetze gestorben durch das Gesetz, um Gott zu leben; ich bin mit Christus gekreuzigt, und lebe jetzt also

---

[1]) Ob der bekannte Satz des R. Josua b. Levi, Aboth VI, 2 (Tanch. Ki-tissa, ed. Bub., p. 112; Schem. r. C. 41 u. s.): ואומר והלוחות מעשה אלהי המה והמכתב מכתב אלהי הוא חרות על הלוחות אל תקרי חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה nicht irgend eine polemische Spitze enthält, verdiente noch untersucht zu werden. S. übrigens Anhang Nr. 14.

[2]) Sabb. 30 b (151 b; Nidd. 61 b): מאי דכתיב במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורי ומן המצוות.

[3]) Sabb. 151 b: תניא רבן שמעון ב' גמליאל אוי תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת כיון שמת אדם בטל מן המצוות. Beide Sätze citirt Schöttgen bereits zu Röm. 6, 20): ὅτε γὰρ . . . ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ; also, wie man sieht, nicht ganz am richtigen Orte.

nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus; was ich aber jetzt noch im Fleische lebe u. s. w.“[1]). Wie dies zu verstehen sei, das zeigt die Ausführung desselben Gedankens Röm. 7, 1 ff.: „Oder wisset ihr nicht, Brüder — rede ich doch zu Leuten, die etwas vom Gesetz verstehen, — dass das Gesetz Herr ist über den Menschen, eben so lange als er lebt? . . . Demgemäss seid nun auch ihr, meine Brüder, getödtet für das Gesetz mittelst des Leibes des Christus u. s. w.“ Es ist also völlig klar, Paulus spricht hier hauptsächlich davon, dass durch den Kreuzestod Christi eine solche Gemeinschaft aller Gläubigen mit ihm, bestimmter eine solche Theilhaberschaft Aller an seinem Tode eingetreten sei, derzufolge sie Alle — obschon noch lebend — für das Gesetz dennoch (bereits) „gestorben“, „ausgeshan“ seien, indem ja das Gesetz, nach ihm selbst, „Herr ist über den Menschen, eben nur so lange als er lebt“[2]).

Wie kam Paulus dazu? Wie kam er überhaupt auf den seltsamen Gedanken eines Abgestorbenseins für das Gesetz? Doch wohl nicht erst aus der Reflexion über die ganz neue Thatsache des Kreuzestodes Christi?! Wie hätte er denn dann auch seine Leser — „Leute, die etwas vom Gesetz verstehen“ — darauf, als auf etwas längst Be-

---

[1]) Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον κ. τ. λ. Cramer (bei Lipsius z. St. a. a. O. S. 33) streicht das διὰ νόμου, während es nach Lipsius heissen soll: »vermöge des eigenen Principes des Gesetzes, d. h. vermöge des vom (mosaischen) Gesetze über die Uebertreter verhängten Todesurtheils«. Schwerlich richtig; denn es handelt sich ja nicht um ein Gestorbensein überhaupt, sondern um das Abgestorbensein für das Gesetz. Auch würde Paulus wohl kaum eine solche ganz neue Lehre (wie die der Uebertragung des über Christus »verhängten Todesurtheils« auf Andere) kurzweg durch διὰ νόμου bezeichnet haben. Eher hat man hinter demselben (Vgl. Röm. 7, 2 das δέδεται νόμῳ) eine solche allgemein gültige Bestimmung des Gesetzes zu vermuthen, laut welcher die Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz mit dem Tode für Jedermann in gleicher Weise vollkommen aufhört. S. weiter oben im Texte.

[2]) Während Gal. 5, 24; Röm. 6, 2 ff. von etwas ganz Anderem reden, nämlich von derjenigen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, gemäss welcher auch deren »alter Mensch mitgekreuzigt wird, damit der Leib der Sünde vernichtet werde« (Röm. 6, 6). Nicht ganz zutreffend daher Grafe a. a. O. S. 21: »Dadurch aber, dass der Christ dem Fleische gestorben ist, ist er zugleich dem Gesetze, das für das Fleisch berechnet war, gestorben“. Es sind eben zwei ganz verschiedene Dinge, die zwar neben einander hergehen, aber nicht aus einander folgen.

kanntes und allgemein Anerkanntes verweisen können? Nein also, sondern sicherlich nur auf dem Wege, auf welchem auch R. Jochanan und R. Simon b. Gamaliel zu ihren obigen Lehrsätzen gelangten, nämlich in letzter Reihe einfach aus der (theils agadisch, theils halachisch) gewendeten und verwendeten Speculation über das Verhältniss des Menschen zum Gesetz nach dem Tode des Ersteren — ein Thema, über welches wohl auch schon ältere Lehrer, als die beiden genannten, nachgedacht haben werden[1]).

Paulus selbst beruft sich ja, wie man wohl sehen kann, zur Begründung seiner These, auf den Fall des Eheweibes, welches „gesetzlich an den lebenden Mann gebunden ist". „Wenn aber der Mann stirbt," so führt Paulus aus, „ist sie ausgethan aus dem Mannesrecht. So lange also der Mann lebt, heisst sie Ehebrecherin, wenn sie einem andern Mann zu eigen wird; stirbt der Mann, so ist sie frei vom Gesetz, derart, dass sie nicht mehr Ehebrecherin ist, wenn sie einem andern Mann zu eigen wird" (V. 2 f. 4).[2]) Und er hätte wohl ebenso gut auch irgend einen anderen Fall anführen können[3]). Nur dass ihm dieses Beispiel gerade um so passender, um so zweckdienlicher erschienen sein mochte, als es ihm Gelegenheit bot, gleichzeitig auch von noch etwas Anderem, nämlich von dem Getödtetsein für das Gesetz „um einem Andern zu eigen zu werden, dem, der von den Todten auferweckt ward" (V. 4), neuerdings und im Gleichnisse zu sprechen. (Fortsetzung folgt).

---

[1]) S. M. Kilaim IX, 4: תבריכי המת . . . אין בהן משום כלאים cf. Jer. Kilaim 32 a (unten), woselbst der Satz des R. Jochanan in folgender Fassung wieder erscheint: מאי דכתיב במתים חפשי כיון שאדם מת נעשה חפשי מן המצוות. Uebrigens ist nicht ausgeschlossen, dass unser Rabban Simon b. Gamaliel selbst mit dem ältesten Träger dieses Namens, also mit Rabb. Sim. b. Gam. I (dem Sohne des angeblichen Lehrers Paulus') identisch sei.

[2]) Die Worte ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου klingen ganz so wie das נעשה חפשי מן התורה (מן המצות) des R. Jochanan, und ebenso entspricht auch das κατήργηται ἀπὸ τοῦ ἀνδρός (in V. 2) besonders aber das (νυνὶ δὲ) κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου (in V. 6) dem בטל מן מצוות des R. Simon b. Gamaliel (S. Lipsius zu V. 2 a. a. O S. 136).

[3]) Etwa gleich den von R. Simon b. Gamaliel ventilirten. Denn auch in dem paulinischen Beispiel (vom Eheweib) betrachtet der Apostel, wie Lipsius (das.) erläutert, nicht den Mann selbst, welcher stirbt, sondern das (überlebende) Weib „als eine durch den Tod des Mannes für das Gesetz, das sich auf den Mann bezieht, selbst Gestorbene".

Ueber Abraham bar Chijja's „Buch der Enthüllung"*).

Von Dr. J. Guttmann.

(Schluss).

Wir schliessen diesen Theil unserer Darstellung mit Abraham bar Chijja's Ausführungen über die Wiederbelebung der Todten. Nach der auf zahlreiche Schriftbeweise gestützten Erörterung, die Saadia dieser Lehre gewidmet habe[1]), hätte es eigentlich, so meint der Verfasser unserer Schrift, seinerseits einer Wiederaufnahme dieser Frage nicht mehr bedurft, wenn nicht von manchen der in Spanien wie in Frankreich lebenden Juden die Ausführungen Saadia's in Zweifel gezogen würden. Von Weisheitsdünkel erfüllt, erklären es diese als unannehmbar, dass der Mensch nach dem Tode in dieser Welt zu einem neuen, nicht mehr dem Schmerz, der Krankheit und dem Tode ausgesetzten Leben erweckt werden solle, da dies der menschlichen Vernunft und dem Naturgesetze wiederstreite und auch in der Schrift der Wiederbelebung der Todten keine Erwähnung geschehe[2]). Die von Saadia beigebrachten Schriftbeweise werden nämlich von ihnen unter Verwerfung

*) Corrigenda: S. 450, Z. 6 v. o. Mani statt Moses; S. 457, Anm. Z. 8 v. o. αὕτη statt αὐτή. S. 463, Anm. 2, Z. 9 v. o. ausgefallen (bei Lassen) S. 599 fg.; das. Z. 10 Massudi statt Maandi; das. Z. 11 Memoire etc. sur l' Inde statt the our l' Inde.

[1]) Ueber die Wiederbelebung der Todten handelt der siebente Abschnitt des Emunoth we-Deoth. Vgl. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadia S. 215—229.

[2]) Pforte III, Anf. fol. 207b: ברי היה לי לשתוק ולחשות מלדבר על הענין הזה ולסתוך על דברי רבינו סעדיה נאון זצ"ל אשר חבר בספר האמונות והביא ראיות רבות מן הכתוב על תחיית המתים כנון יחיו מתיך נבלתי יקומון, הקיצו ורננו שוכני עפר, אשר הוא מבטיח בתחיית המתים לצדיקים כנון מתים בל יחיו רפאים בל יקומו לכן פקדת ותשמידם ותאבד כל זכר למו אשר הוא מיאש את הרשעים אומות העולם מהיותם חיים לעתיד לבא . . . . . ועל כן הביא רבינו סעדיה זצ"ל ראיות וסברות שאין לכתובים האלה טעם אחר שיהיו מתפרשים עליו כי אם תחיית המתים וכי המוציא את פירושן מן הדרך הזה רשע וחוטא ושנה בדבר הזה ושלש ודבריו נכוחים ומקובלים בעיני כל המאמינים ולא היה לי להוסיף עליהם אלא שראיתי ושמעתי על אנשים מבני עמנו בדור הזה מהם בספרד ומהם בארץ צרפת שאין דברי רבינו סעדיה זצ"ל אלו מסתיקים להם ומפני שהם חכמים בעיניהם וסומכים על בינתן ובטוחים בדעותם קשה עליהם שיהיה אדם חי וחוזר על העולם הזה אחר מיתתו ואמרו אין זה יכול להיות כי אם יום הדין הגדול והיה קשה להם שיהיה אדם חי בעולם הזה שאין הצירים והחלאים והמיתה נוטים עליו ולא מניעים אליו כאשר יהיו כל העוברים מקברותיהם לעתיד לבא ולא ראוי להאמין ברבר הזה מפני שאין שקול דעתם מודה בו ואינו

des Wortsinnes auf eine Verherrlichung der Erlösungszeit gedeutet, auf eine Wiederauferstehung der Herrschaft Israels, die sich wie der Todte aus seinem Grabe erheben werde, während die Herrschaft der Bosheit, das sind die Völker der Erde, zu Grunde gehen und nicht zur Wiederauferstehung in der künftigen Welt gelangen werde[1]). Eine solche Umdeutung ist, auch wenn ihre Urheber sich zu dem Messiasglauben bekennen, als Ketzerei zu betrachten; sie ist aber auch zwecklos, da es andere Verse giebt, die, wie Ezech. 37, 12 und Dan. 12, 2, jede andere Deutung als auf die Wiederbelebung zur Zeit der Erlösung ausschliessen[2]). Eine nicht minder arge Ketzerei ist die Behauptung, dass der Mensch nach dem Tode nicht wieder belebt werden könne. Warum sollte Gott, der den Menschen vom Nichtsein zum Sein gebracht hat, den Todten nicht wiederbeleben können[3]), wie es von Elia bei dem Sohne der Wittwe aus Sarepta und von Elisa bei dem Sohn der Sunamiterin berichtet wird? Wenn sie aber meinen, es wiederstreite dem Naturgesetz, dass die Wiederauferstandenen von Krankheit und Tod verschont bleiben sollten, so offenbart sich darin nur ihre geringe Kenntniss der Naturgesetze. Ist doch von manchen Aerzten die Behauptung ausgesprochen worden, man könne vermöge ihrer Wissenschaft, durch die Beobachtung einer angemessenen Diät und andere Massregeln, ein durch keine Krankheit gestörtes Leben führen, so dass der Tod nur in Folge von Altersschwäche und nicht in Folge einer Krankheit eintrete. Einer hat sogar in einem von ihm verfassten und bei den Griechen vorhanden gewesenen Buche behauptet, dass er durch die aerztliche Wissenschaft und die

וסת העולם ולא דרך בריאתו ושענו לדבריהם שאינם מוצאים זכרון תחיית המתים בתורת משה ולא מצאו ממכה שיהיו סומכין עליו ודבר זה שאינו יוצא מן התורה איך נחכה לו אלו דברי הבטלנים האלה

[1]) Abravanel zu Jes. 26, 19 erwähnt eine ähnliche Deutung David Kimchis, die ich aber in dessen Jesaiakommentar nicht gefunden habe. Vgl. die folgende Anmerk.

[2]) Ezech. 37, 12 wird, wie auch Abravanel bemerkt, von David Kimchi anders ausgelegt und Dan. 12, 2, wie Abraham Ibn Esra mittheilt, von dem Karaeer Jeschua (um die Mitte des XI. Jahrhunderts) auf die Erhebung Israels gedeutet. Vgl. Albo Jckarim IV, 25.

[3]) So argumentirt auch Saadia, dass der Bekenner des Monotheismus, der an eine Schöpfung aus Nichts glaubt, die Wiederbelebung der Todten nicht darum bestreiten könne, weil sie mit den Naturgesetzen nicht vereinbar sei, denn der Glaube an die Wiederbelebung sei für den Tieferdenkenden mit viel geringeren Schwierigkeiten als der Glaube an eine Schöpfung aus Nichts verknüpft. Vgl. Guttmann, Saadia S. 217.

von ihm verordnete Lebensführung den Eintritt des Todes überhaupt verhüten könne. Das ist nun freilich ein auf völliger Unkenntniss des menschlichen Organismus beruhender Irrthum, der dem Verfasser den Spott Galen's, des hervorragensten griechischen Arztes, zugezogen hat[1]). Der Mensch bedarf nämlich für die seinem Körper und den einzelnen Gliedmaassen durch die innere Wärme und die ihn umgebende Atmosphäre entzogenen Säfte eines Ersatzes, der ihm durch die zugeführte Nahrung dargeboten wird. Wenn dieser Ersatz den entstandenen Verlust vollkommen auszugleichen im Stande wäre, dann allerdings würde der Mensch nicht zu sterben brauchen. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn Gott hat uns nicht die Fähigkeit verliehen, einen solchen dem Abgang genau entsprecheoden Ersatz herbeizuschaffen. Dieser ist entweder zu gering oder zu gross; darum kann der Mensch dem Tode nicht entgehen. Wohl aber ist er nach Galen im Stande, die Restitutionskraft seines Körpers so zu gestalten, dass er während der seinem Organismus entsprechenden Lebenszeit sich seine Gesundheit erhält und nicht vor der Zeit stirbt. Daraus geht hervor, dass der Mensch auch nach Galen einer unbegrenzten Lebensdauer fähig wäre, wenn ihm von Gott die Kraft der Restitution in ihrer höchsten Vollendung wäre verliehen worden. Auch Aristoteles, das Haupt der griechischen Philosophen, sah sich, wie es scheint, in seiner von der Entstehung und Zerstörung der Dinge handelnden Schrift zu dem Eingeständniss gezwungen, dass sich alle Formen und Seelen dereinst in der Welt erneuern und wiederkehren würden. Wenn er aber diese Behauptung dahin einschränkt, dass die Formen nicht zu ihrer früheren Ma-

[1]) Fol. 208 b. וסבור היה אחד מהם שיהיה באומנותו ושמירת גופו ניצל מן המיתה וחיבר בענין הזה ובדרך השמירה אשר ישתמר בהם האדם מעת לידתו וינצל מן המות ספר אחד שהיה מצוי אצל היונים ושעה בסברתו זה טעות מפורסם והיה גליינס האיש המהיר בחכמת הרופאים בארץ יון מהתל ומצחק מן הספר הזה ואומר כי המחבר הזה לא הבין דרך יצירת האדם וכו'. Wie mir Herr Professor Pagel (Berlin) auf eine an ihn gerichtete Anfrage mittheilt, ist ihm keine Stelle in Galen's Schriften bekannt, die gegen eine solche Aeusserung eines Arztes über die Möglichkeit, den Tod zu verhüten, gerichtet wäre. Der ungefähr im Zeitalter des Augustus in Rom praktizierende Asclepiades von Bithynien, gegen den Gacen vielfach polemisirt, soll im Vertrauen auf die von ihm angewandte therapeutische Methode den Ausspruch gethan haben, man solle ihn keinen Arzt nennen, wenn er nicht ein hohes Alter erreichte.

terie zurückkehren, weil die zu Grunde liegende Materie an sich keine Form hat und, wenn sie sich der mit ihr verbundenen Form entkleidet, von den anderen Theilen der Gesammtmaterie nicht zu unterscheiden ist, so liegt dies daran, dass er unsere Thora nicht kennt, denn sonst hätte er gewusst, dass der Schöpfer der Formen die Materie wohl unterscheiden und jede Form und Seele zu ihrer früheren Materie wiederbringen kann[1]). Ebenso leugnen auch die Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung, nach der die Seelen von einem Körper zum anderen durch alle Reiche der animalischen Geschöpfe hindurchgehen, bei aller dieser Lehre anhaftendeu Thorheit doch nicht die Wiederbelebung der Todten, denn die Rückkehr der Seele zu ihrem ersten Körper ist ja gleichbedeutend mit der Wiederbelebung, wenn sie diese auch nicht in rechter Weise erklären[2]). Wenn aber schon die in der Gestaltung ihrer

[1]) Fol. 209 a. וכמדומה לי היו דברי ארוסטוטלים ראש חכמיהם כיון שחקר על הבנינות [ההויה?] וההפסד המתגלגל בעולם בספר אשר חבר על המאורע הזה הצריכו המחקר להודות שכל הצורות והנפשות עתידות להתגלגל לחזור בעולם אבל אינן חוזרות אל החומר הראשון מפני שעיקר החומר אין לו צורה וכשהוא מפשיט את הצורה אשר לו אינו ניכר משאר מינו, ואלו היה האיש הזה מאמין באמונת התורה היה לו לדעת כי הצורר את הנפשות ואת כל הצורות לפניו יכול הוא להכיר את החומר ולהשיב כל צורה וכל נפש אל החומר אשר לבשה בתחלה. Ich habe in der aristotelischen Schrift περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς Nichts dergleichen gefunden. Allenfalls könnte folgende fast am Ende dieser Schrift befindliche Ausfuhrung gemeint sein. II. Cap. 11, 338a. 14. ἐν τῇ κύκλῳ ἁρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς καὶ εἴτε κύκλῳ, ἀνάγκη ἕκαστον γίνεσθαι καὶ γεγονέναι, καὶ εἰ ἀνάγκη, ἡ τούτων γένεσις κύκλῳ. Das. b. 5. τί οὖν δή ποτε τὰ μὲν οὕτω φαίνεται, οἷον ὕδατα καὶ ἀὴρ κύκλῳ γινόμενα, καὶ εἰ μὲν νέφος ἔσται, δεῖ ὗσαι, καὶ εἰ ὕσει γε, δεῖ καὶ νέφος εἶναι, ἄνθρωποι δὲ καὶ ζῷα οὐκ ἀνακάμπτουσιν εἰς αὑτοὺς ὥστε πάλιν γενέσθαι τὸν αὐτόν . . . . . ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως πάλιν αὕτη, πότερον ὁμοίως ἅπαντα ἀνακάμπτει ἢ οὔ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀριθμῷ τὰ δὲ εἴδει μόνον. ὅσων μὲν οὖν ἄφθαρτος ἡ οὐσία ἡ κινουμένη, φανερὸν ὅτι καὶ ἀριθμῷ ταὐτὰ ἔσται (ἡ γὰρ κίνησις ἀκολουθεῖ τῷ κινουμένῳ), ὅσων δὲ μὴ ἀλλὰ φθαρτή, ἀνάγκη τῷ εἴδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ ἀνακάμπτειν.

[2]) Das. ואיני צריך לזכור דברי המעתיקים אשר אומרים שהנפשות הן נעתקות מנוף לנוף בכל מיני החיים עד שהם חוזרין באחרונה אל הנוף הראשון כי בדברי אלו הם הבאי והבל גדול אבל על כל זאת אינם מכחישים את תחיית המתים כי תשובת הנפש אל הנוף הראשון לדבריהם היא תחיית המתים בעצמה

Weltanschauung nur auf ihre eigene Vernunft sich stützenden Weisen der Völker in der Annahme einer Wiederbelebung übereinstimmen, um wie viel mehr geziemt es sich für die Angehörigen der Gemeinde Israels, die ihre Weisheit aus dem Quell der Offenbarung schöpfen, dass sie zu dieser Lehre sich bekennen, zu dem Glauben, dass Gott, der dem Menschen das Leben verleiht, seine Natur auch mit der Kraft ausstatten könne, vermöge deren sie der Macht des Todes nicht unterliegt[1]).

Die Wiederbelebung der Todten erstreckt sich nach der Ansicht Abraham bar Chijja's nur auf die Angehörigen der Gemeinde Israels, und zwar werden diejenigen, die sich bis zu ihrem Tode durch ihre Glaubens- und Gesetzestreue bewährt haben, zu ewiger Seligkeit, die Ketzer und Ab-

אלא שאינן מפרשין אותה על דרך נכון. Mit der hier ausgesprochenen Verwerfung der Lehre von der Seelenwanderung scheint die dieser Lehre zustimmende Bemerkung Hegjon ha-Nefesch S. 5b in Widerspruch zu stehen, wenn wir nicht annehmen, dass hier nur die Wanderung der Menschenseele durch die Thierleiber und nicht die Lehre an sich verworfen wird. Vgl. Monatsschrift 1900, S. 208, Anmerk. 1.

[1]) Das. ואם כאחד יהיו חכמי הגוים אשר אינם יודעים עיקר יצירת העולם אלא משיקול דעותם ומדרכי סברותם ונסיוניהם אשר נסו באמונתם מה יהיה ראוי להיות דברי ישראל אשר שואבים מימי החכמה ממעיינה הטהור והמקבלין אותה מפי הנביא ומן התורה הקדושה הלא ראוי להם שיודו בתחיית המתים ויאמינו שהקב"ה המחייה את האדם יכול לתת ליצירת טבעו גבורה וכח שלא תעבור עליו מיתה. הדבר הזה הוא חובה על כל ירא שמים מאמין בתורת אלהינו ולהאמין ולחכות אותו. Die Darstellung der Schriftbeweise schliesst mit folgender Ausführung Fol. 212a ab. Nachdem die Schrift die Schöpfung des Menschen von seiner irdischen Seite berichtet hat, in Betreff der Dinge, die er mit dem Thiere gemein hat, kommt sie auf das, was das Ziel und den Endzweck seiner Schöpfung bildete, dass nämlich sein Körper und seine Seele, dem Tode unzugänglich, ewig leben, die Nahrung, die er zu sich nehmen werde, den Abgang vollkommen ersetzen und weder Alter noch Schwäche ihn treffen würden. Es heisst nämlich Genes. 1, 29: הנה נתתי לכם כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל עץ אשר בו פרי עץ וכו׳. Mit זורע זרע wird ausgedrückt, dass, wie der Mensch die Saat aussät, um die gleichartige Frucht zu gewinnen, so werde auch die von dem Menschen genossene Frucht seinem Körper und seinen Gliedmaassen einen gleichartigen und genau dem Abgang entsprechenden Ersatz darbieten. Dass dies erst in Zukunft eintreten werde, wird durch die Futurform in den Worten: לכם יהיה לאכלה angedeutnt. In der künftigen Welt wird Gott mit der Erneuerung des Himmels und der Erde (Jes. 15, 17) die Restitutionskraft des Menschen so vollkommen gestalten, wie sie vor dem Sündenfall dem ersten Menschen verliehen war. Vgl. Bachja ben Ascher's Pentat.-Commentar, der diese Erklärung zu Genes. 1, 27 mit den einleitenden Worten וכן כתב ההכם בעל ספר המגלה anführt.

trünnigen hingegen zu ewiger Verdammniss erwachen[1]). Unter den „Einsichtigen, die da glänzen werden wie der Glanz des Himmels“ (Dan. 12, 2), sind die Gemeinden Israels zu verstehen, die, unter alle Völker zerstreut, ein

[1]) Vgl. oben S. 545, Anmerk. 2; Fol. 208a. יאם היא סבור להוציא את הכתובים האלה מדרך משמן יבואו לידי כתובים רבים שאינו יכול לתת בהם טעם אחר כי אם תחיית המתים כנון הנה אני פותח את קברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל ונתתי בכם רוחי והנחתי אתכם שאינו יכול לתת בהם טעם אחר כי אם תחיית המתים לעתיד לבא ובזמן הישועה לא ליום הדין הגדול מפני שהוא אומר והנחתי אתכם אל אדמתכם מפני זה אומר שאין לכתוב זה פירוש כי [אם] תחיית המתים אחר הגאולה, וכן רבים מישיני אדמת עפר יקיצו אין אדם יכול לתת בו טעם אחר כי [אם] תחיית המתים לזמן הגאולה ועל זה אמר ורבים, ואלו היה מדבר על יום הדין הגדול היה אומר וכל ישיני אדמת עפר יקיצו מפני שהצדיקים והרשעים יכל אומות העולם יהיו עומדים ביום הדין הגדול אבל עת הגאולה ובימי המשיח לא יקיצו מעפר אלא ישראל בלבד ועליהם אמר ורבים מישיני עפר יקיצו וכו'. יאנו מוצאים מיתת בני אדם מתחלקת Vgl. Pforte IV (Schluss) fol. 241a. לה' חלקים והכתוב קורא לכל חלק וחלק מהם שם בפני עצמו. החלק הראשון מיתת אומות העולם הרשעים אשר אין להם חכמה ולא תורה ואינם מכירים קדושת השם ומיתת אלה היא כמיתת הבהמות והחיות אשר נשמתן אובדת באבידת הגוף ואין להם לא זכות ולא עונש לעולם הבא וזו היא המיתה החמורה יהקשה בעיני כל החכמים והכתוב קורא אותה מחי, הנשמה מתה במיתת הגוף ושם האיש ההיא ימחה מן העולם הזה והעולם הבא כנון דור המבול אשר נאמר בה וימח את כל היקום אשר על פני האדמה וכתיב וימחו מן הארץ אמחה את האדם אשר בראתי, וכן הוא אומר על ההולך אחר שריריות לבו וזדון תאותו ומחה ד' את שמו מתחת השמים. והחלק השני המתים היורדים לגיהנם ולבאר שחת ואינם עולים משם עד עולמי עד כנון רשעי האומות אשר להם חכמה ואין להם יראת שמים ולא תורה ולא זכות לשמירת המצוות וכן עובדי ע"ז בישראל המתים בשמרותם בלא תשובה והמיתה הזו נקראת אבידה ככתוב והאבדתי את הנפש ההיא והכרתי אותו מקרב עמה כן יאבדו כל אויביך ד'. והחלק השלישי המתים אשר להם זכות ויש להם חובות שלא נתכפרו להם ולא ראויים לעולם ולזכות והם נענשים תחלה על פשעיהם עד שיכופר להם ולסוף יהיו זוכין לגן עדן ותקרא המיתה הזו כרת ופש' ותהיה אומר שכל חייבי כריתות שמתו נכרתין הם נענשין על העון ההוא לעולם הבא ואין המיתה מכפרת את עונם ככתוב חמאם ישאו עריריים ימותו הם ימותו בחמאם ואין נפשותם נענשות (?) ובכרת הוא אומר ונכרתה הנפש ההיא מעמיה שהנפש ההיא נענשת על העון ההוא ולא תהיה נוהגת מנהג עמיה אשר מיתתם מכפרת את עונם ככתוב אם יכופר העון הזה לכם עד תמותן. והחלק הרביעי הוא מיתת הצדיקים היורדים לגן עדן מיד בלא שום עונש והמיתה הזו נקראת ביאה שנא' ואתה תבא אל אבותיך בשלום, ופעמים היא נקראת אסיפה ככתוב ונאספת אל עמך גם אהה אני נאסף אל עמי ואם הקבירה מבשר את הצדיקים בתחיית המתים הוא קורא מיתתו מנוחה ככתוב והיתה מנוחתו כבוד, וכאשר אומר לדניאל בכאן לך לקץ ותנוח. והחלק החמישי הוא המעלה בבילן ואלו הם היורדים לגן עדן חיים ואינם טועמים טעם מיתה והחלק הזה [נקרא]

leuchtendes Beispiel ihrer Glaubenstreue gegeben haben; „die Viele zur Gerechtigkeit geführt“ (das.), das sind die Weisen, die die Gemeinden Israels in ihrem Glauben gestärkt und durch ihre Frömmigkeit und ihr Verdienst gleich den Sternen ihr Licht auf sie ausgestrahlt haben[1]).

II. Ueber die Zeit der messianischen Erlösung.

Die Frage, wann die messianische Erlösung zu erwarten sei, kann nur auf Grund der Aussagen der heiligen Schrift und der gleich dieser auf Inspiration beruhenden Ueberlieferungen unserer alten Weisen ihrer Lösung entgegengeführt werden. Fassen wir zunächst den Schöpfungsbericht in's Auge, so kann die bei jedem Schöpfungstage sich wiederholende Angabe: „Und es ward Abend und es ward Morgen, der so und so vielte Tag“, da von der Schöpfung des Tages selbst schon beim ersten Schöpfungstage die Rede war, nur sagen wollen, dass jeder Tag einer besonderen Gattung der Schöpfung entspreche; der Abend und der Morgen aber weisen darauf hin, dass jeder Schöpfungstag Keime des Bösen und Schimpflichen in sich schliesse, was mit Abend und Finsterniss angedeutet wird und Keime des Guten und des Heils

לקיחה בכתוב בחנוך ואיננו כי לקח אותו אלהים יבאליהו אם תראה אותו לוקח מאחך. אלו הם ה' החלקים אשר תחלק אליהם המיתה לדעת החכמים המעיינים בדבר מעיקרו. Auch nach Saadia ist die Wiederbelebung der Todten zur Zeit der Erlösung nur den Frommen Israels verheissen als Belohnung für die von ihnen erduldeten besonderen Leiden; dagegen bekennt er sich zu der von vielen Talmudlehrern ausgesprochenen Ansicht, dass an der Belohnung im Jenseits die Frommen aller Nationen gleichen Antheil haben. Vgl. Guttmann, Saadia S. 216.

[1]) Pf. IV, Fol. 237 b. ורבים בכאן הם ישראל לבדם אשר אמר עליהם למעלה ומשכילי עם יבינו לרבים ואמר אלה לחיי עולם על מיתי ישראל הכשרים אשר מתו באמונתם מחזיקים בתורת אל ואלה לחרפת לדראון עולם על המינים ועל הפושעים ועל המשומדים אשר בשמדותם כי אין העולים מקבריתיהם לעתיד לבא כי אם ישראל לבדם הצדיקים מהם לחיי עולם והפושעים לדראון עולם. אבל שאר האומות הוא אומר עליהם מתים בל יחיו רפאים בל יקומי יהוא חותם את הענין הזה ואומר והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד ובכתוב הזה היה משיב את לב דניאל ומבשרו בצדקות ישראל וכשרון מעשיהם שיהיו בכל הגלות הארוך הזה עם הצרות המובאות עליהם מחזיקים באמונתם ואינם זזים ממנו וכל הצער והדוחק העובר עליהם לא יזיק להם, וכאשר אין החשך נדבק אל הרקיע כך לא ידבק בידם מאומה מרשעי הגוים וטומאתם והמשכילים שאמר יזהירו כזהר הרקיע הם כל קהלות ישראל המפוזרים בכל האומות אשר הם מחזיקים ומזהירים ומאירים בין האומות ומצדיקי הרבים הם מחזיקים את אמונת ישראל בחכמתם והם צדיקים ביראתם והם כל השומעים עליהם יהיה זכותם מאיר להם לעולם ככוכבים לעולם ועד.

was mit Morgen und Licht angedeutet wird[1]). Diese in den Schöpfungstagen der Möglichkeit nach geschaffenen Keime des Guten und des Bösen sollten dereinst in den diesen Schöpfungstagen entsprechenden Weltperioden zur Wirklichkeit gelangen[2]).

[1]) Pforte II, fol. 186 b. An einer späteren Stelle (fol. 190 b) findet sich folgende Ausführung: ואני אומר ביום הראשון נהיה האור העליון במאמר הקב"ה שהוא רצונו ובהויות האור נודע החשך אשר כנגדו, האור הנהיה ביום הראשון לא היה מאיר על הארץ מפני שהאור ההוא הבהיר לא היה לו נוף ולא חמר ולא היה נמשך בנוף ולא בחמר כי החמר והנוף ולא היה נוצר כבר. ואתה מוצא האור נזכר בפרשה זו ה' פעמים והחשך שלש וכן אנו מוצאים מעלות האור או עולמי האור אשר למעלה מן הרקיע אשר נבראו ביום הראשון הם חמש מעלות או ח' עולמות לדברי חכמי המחקר ואתה קורא אותן באיזה שתרצה מהן. המעלה הראשונה אשר בכולן הוא האור הנפלא אשר היה נגלה למלאכי השרת ולנביאים ולאציבי בני ישראל בסיני וחכמי המחקר קורין לאור הזה העולם הנודני ובו נאמר ויאמר אלהים יהי אור. והמעלה השנית הקול הנשמע למשה רבינו מבין הכרובים ולמלאכים בשליחותם וכל ישראל בסיני ואנשי המחקר קורים אותו עולם הרברבנות והוא הנהיה [ב]טלת ויהי אור ויכול לדעת רז"ל לקרוא את שתי המעלות האלה כסא הכבוד ורוח הקדש (Chagiga 12 b). והמעלה השלישית היא לאור החכמה והמדע והבינה והתורה והיא השכל המסור למלאכים ולשרפים ואור השכל הזה מפיץ ויוצא ונפרש על הצדיקים מבני אדם ובמעלה הזאת קמו המלאכים והחשמלים והאופנים וכל נדודי מעלה וחכמי המחקר קורין אותו למעלה הזאת עולם המדע ומפני זה זכרו הכתוב בטלת וירא כי אין הראיה נתקנת בעין או בלב כי אם בחכמה ובמדע ככתוב וירא אלהים את האור כי טוב. ופירוש וירא בכאן נתן כח בחכמה להראות את הטוב ולהבין אותו, והמעלה הרביעית היא הנשמה או הרוח הנכוחה בבני אדם בצדיקים בהם ובשאינו צדיקים ואנשי המחקר קורין למעלה הזאת עולם הנפש והכתוב קרא את האור בהבדלה וחלקו לשנים ככתוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך ויהיה האור רמז לנפשות הצדיקים אשר הוא המדע ויראת אלהים מפיץ עליהם ונפשותיהם זהירות בו ומאירות והחשך רמז לנפשות הרשעים אשר אין אור היראה ודעת אלהים נוגע אליהם. והמעלה החמישית אור הגנוז לצדיקים לעתיד לבא ואנשי המחקר קורים אותו עולם היצירה והכתוב זכר אותו בקריאה וקרא אותו בשני שמות יום ולילה ככתוב ויקרא לאור יום ולחשך קרא לילה ויהיה האור רמז לגן עדן אשר הוא מוכן לצדיקים והחשך רמז לגיהנם אשר היא מדור לרשעים . . . . והרי נפרשו חמשה אורות הנזכרים בפרשה ראשונה ונפתר עמהם החשך הנזכר בפרשה בשני מקומות ונשאר לפרש החשך הנזכר בראש הפרשה אשר הוא רמז על הזמן הנברא בראש כל הנבראות כי אין דבר נמצא בעולם שאין הזמן נמשך עמו וראוי הוא להזכר בראש כל הנמצאות וקראו חשך מפני שאין בו חששא ואינו נוף ולא נדבק אל הנוף ואין לו קיומא אלא בעת כאשר נתפרש בתחלת החבור הזה. (vgl. oben S. 461, Anm. 1). Diese Stelle führt auch Abravanel im Comment. zu Genesis S. 9a und in מפעלות אלהים S. 23a, vielfach abweichend von unserem Texte, an. Im מפעלות אלהים ist eine Stufe ausgefallen.

[2]) Vgl. Abravanel Genesiskomment. S. 19a.

Beim siebenten Schöpfungstage jedoch findet sich nur die Angabe des Tages und nicht mehr die des Abends und des Morgens, weil in der ihm entsprechenden Weltperiode nur noch das Gute, nicht mehr Hass, Neid, Krieg, Krankheit und Tod, sondern Liebe, Brüderlichkeit, Friede, Weisheit und Leben walten werden[1]). Wie bei den Bildungen des ersten Schöpfungstages das Gute überwog, und dieser Tag darum als gut bezeichnet wird, so war auch der Inhalt der ersten Weltperiode überwiegend gut. Beim zweiten Schöpfungstage, an dem die das obere und das untere Wasser scheidende Ausdehnung geschaffen wurde, fehlt die Bezeichnung gut, weil in der ihm entsprechenden Weltperiode die Sündflut hereinbrach, durch die alle Wesen der Erde vernichtet wurden[2]). Daraus und nicht aus anderen Gründen, etwa wegen der Konstellation der Gestirne, erklärt sich auch die Scheu der Menschen, irgend ein Unternehmen am Montag zu beginnen. Beim dritten Schöpfungstage wird das an ihm Geschaffene zweimal als gut bezeichnet, einmal, weil am Anfang der ihm entsprechenden dritten Weltperiode Noa die Arche verliess, und dann, weil am Schluss dieser Weltperiode die Thora gegeben wurde. In den ersten beiden Weltperioden ist sie deshalb nicht gegeben worden, weil erst durch die Sündflut die von dem ersten Menschenpaar begangene Schuld gesühnt und der in Folge dieser Schuld über die Erde verhängte Fluch von ihr genommen wurde. Am vierten Schöpfungstage wurden die Lichter geschaffen, durch die sich das Licht auf der Erdoberfläche verbreitete, denn das am ersten Tage geschaffene Licht erleuchtete nur die Oberwelt und konnte sich über die Erdoberfläche nicht verbreiten, weil vor dem vierten Tage die Himmelsausdehnung noch nicht die Festigkeit erlangt hatte, dieses Licht in sich aufzunehmen und es der Erde mitzutheilen. Wie in den drei ersten Schöpfungstagen das Licht auf der Erde nicht verbreitet war, sondern erst am vierten durch die Himmelslichter zur Erscheinung kam, so sind auch erst am Schluss der dritten Weltperiode bei ihrem Uebergang zur vierten der Welt die Weisheit und die Thora verliehen worden. Wohl gab es auch

[1]) Fol. 187 b.

[2]) Aus demselben Grunde steht beim zweiten Tage auch nicht wie bei den anderen zuerst ויהי כן und dann ויעש אלהים, sondern umgekehrt zuerst ויעש אלהים und dann ויהי כן, weil das Geschaffene in der zweiten Weltperiode keinen Bestand hatte, vielmehr erst das in der Sündflut Uebriggebliebene zu dauerndem Bestand gelangte. Eine andere Erklärung dafür giebt A. b. Ch. Hegjon ha-Nefesch S. 6a.

schon vor der sinaitischen Offenbarung einzelne weise und fromme Männer, wie Noa, die Patriarchen u. A., aber ihre Weisheit verbreitete sich nicht über die Zeitgenossen, wie sich das Licht in den drei ersten Schöpfungstagen nicht über die Erde verbreitete, während mit der Offenbarung das Licht der göttlichen Weisheit Allen zugänglich wurde, wie sich am vierten Schöpfungstage das Licht der Erde mittheilte. Von den beiden Lichtern des vierten Tages ist das grosse ein Hinweis auf die schriftliche und das kleine ein Hinweis auf die mündliche Lehre; die Sterne weisen auf die Boraitha's, die Mechilta, die Agadoth, oder auch auf die externen Wissenschaften hin. Beim fünften Schöpfungstage steht nicht, wie bei den anderen, ויהי כן, um anzudeuten, dass die in der fünften Weltperiode erfolgende Zerstörung des Tempels nicht für immer dauern werde. Beim sechsten Schöpfungstag wird nur von der Schöpfung der Thiere und nicht von der des Menschen gesagt, dass sie gut sei, weil in der sechsten Weltperiode das Glück und die Wohlfart nur bei den den Thieren gleichenden Völkern anzutreffen sind, das an der Thora festhaltende Israel hingegen den Leiden des Exils ausgesetzt ist. Am Schluss des sechsten Schöpfungstages aber heisst es: „Und Gott sah Alles, was er geschaffen, und siehe, es war sehr gut", weil die sechste Weltperiode in die Zeit des Heils und des ewigen Lebens einmünden wird, die alle Leiden des Exils werden vergessen machen[1]). Wie am siebenten Schöpfungstage die Weltschöpfung vollendet war, d. h. alle Dinge, die einst zur Wirklichkeit gelangen sollten, der Möglichkeit nach geschaffen waren, so werden in der siebenten Weltperiode alle der Möglichkeit nach vorhandenen Dinge zur Wirklichkeit gelangt und demgemäss die Weltzeit abgelaufen sein. Würden wir also das Zeitmaass jeder einem Schöpfungstage entsprechenden Weltperiode kennen, so würde sich daraus, indem wir dieses Zeitmaass versiebenfachen, mit Sicherheit die Zeit des ganzen Weltbestandes ergeben. Gestützt auf Ps. 90, 4: „Denn ein Jahrtausend ist in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er vergangen, und wie eine Wache in der Nacht", haben nun unsere alten Weisen die Dauer eines Welttages oder einer Weltperiode auf 1000 Jahre bemessen, wogegen sich jedoch der Einwand erheben lässt, dass doch 1000 Jahre nicht einem

[1]) Fol. 190 b—195 a. Diese ganze Ausführung findet sich in ihren Grundzügen auch in Bachja ben Ascher's Pentat.-Commentar zu Genes. 2, 3 und ist dort unzweifelhaft aus unserer Schrift entlehnt.

Tage, sondern einem Tage und einer Nachtwache bei Gott gleich gesetzt werden. Da nun eine Nachtwache, die Nacht zu drei Wachen gerechnet, $^1/_6$ eines Tages ausmacht, so entsprechen 1000 Jahre $1^1/_6$ Welttagen, demgemäss beträgt der Welttag $857^1/_7$ Jahre, was für die sieben Welttage einen Zeitraum von 6000 Jahre ergiebt, womit die die Weltdauer auf 6000 Jahre bemessende Ansicht unserer Weisen übereinstimmt[1]). Jede der sieben Weltperioden theilt sich in sieben Geschlechter, deren jedes wieder einer der Weltperioden entspricht, nur dass es beim siebenten Geschlechte zweifelhaft ist, ob es nicht auch noch der folgenden Weltperiode zuzuzählen sei. So sind sieben Geschlechter von Adam bis Chanoch, von denen Adam der ersten Weltperiode gleicht, Seth, der dem Adam als Ersatz gegebene und allein zurückgebliebene Sohn, der zweiten, in der die Sündflut stattfand, aus der nur Noah hervorging, Enosch von dem es heisst, dass in seinen Tagen die Anrufung Gottes anfing, der dritten, an deren Ausgang die Thora gegeben wurde, Chanoch, der Vertreter des siebenten Geschlechts der siebenten Weltperiode, der Zeit des Heils und der Auferstehung vom Tode, wie er selber ohne irdischen Tod der Erde entrückt und dem ewigen Leben zugeführt wurde[2]). Mit dem Einzug Israels in das Land der Verheisung schliessen die drei ersten Weltperioden ab, und es folgen dann vier Weltperioden, von denen die drei ersten, entsprechend dem vierten bis sechsten Schöpfungstage, bei denen es heisst: „Und es ward Abend und es ward Morgen", von Licht und Finsterniss, von Gutem und Bösem gemischt sind, während in der vierten, d. i. der siebenten Weltperiode, die Erlösung und das Heil kommen werden, wie am Anfang der vierten die Thora gegeben wurde. Wenn gesagt würde, dass von der vierten bis zur sechsten Weltperiode das Gute und das Böse gemischt sein würden, so ist das so zu verstehen, dass die eine Hälfte dieser Zeit glücklich und die andere unglücklich sein werde. Die vierte Periode ist die Zeit des Bestands des ersten Tempels, der am Ende dieser Periode zerstört wurde; der zweite Tempel ist in der ersten Hälfte der fünften Periode erbaut um am Anfang der zweiten

[1]) Fol. 188a fg. Vgl. Talmud b. Sanhedrin 97a; Rosch ha-Schanah 31a. Die Stelle wird von Abravanel משׂעלות אלהים S. 10b angeführt.

[2]) Fol. 195a fg. Wir übergehen die weiteren Einzelheiten in den späteren Weltperioden, nachdem wir dem Leser bei der ersten eine Vorstellung von der kombinationsreichen Darstellung unseres Verfassers gegeben haben.

Hälfte dieser Periode zerstört worden, womit die Zeit des Exils, die Zeit der Finsterniss beginnt. Es ist daher falsch, dass die Zeit der Erlösung, die lauter Licht sein soll, in dieser von Gutem und Bösem gemischten Zeit gekommen sein soll, womit neben vielen anderen Beweisen die Behauptung der Christen widerlegt ist, dass der Messias bereits gekommen sei[1]).

Schreiten wir nun nach diesen vorbereitenden Betrachtungen zu der Beantwortung der Frage, wann die Zeit der Erlösung zu erwarten sei,, so giebt es verschiedene Wege, die wir hiebei einschlagen können, und von denen uns der eine auf einen früheren, der andere auf einen späteren Zeitpunkt führt. Zu dem frühesten Zeitpunkt gelangen wir auf folgendem Wege. Wie wir gesehen haben, ist die sinaitische Offenbarung. die in das Jahr 2448 nach der Schöpfung fällt[2]), am Schluss der dritten Weltperiode erfolgt. Nehmen wir nun den gleichen Zeitraum für die drei folgenden Weltperioden an, so würden diese im Jahre 4896 a. m. (1186 nach Chr.) zu Ende gehen, und demgemäss würde in diesem Jahre die Zeit der Erlösung eintreten. Dagegen lässt sich jedoch einwenden, dass die drei ersten Weltperioden erst mit der Eroberung des gelobten Landes, also mit dem Jahre 2495 abschliessen, der Schluss der sechsten Weltperiode und der Beginn der Erlösungszeit also in das Jahr 4790 a. m. (1230 n. Chr.) fallen, was, wie später gezeigt werden soll, auch mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Hat uns dieser Weg zu dem frühesten Zeitpunkt geführt, so führt uns ein anderer, der seinen Ausgangspunkt von dem Worte der Schrift nimmt (Deut. 48, 63): „Wie der Ewige sich gefreut hat, euch wohl zu thun und euch zu vermehren, so wird er sich freuen euch zu vertilgen und zu vernichten“ zu dem spätesteu Zeitpunkt. Danach soll nämlich die Zeit des Exils solange wie die Zeit der Selbständigkeit und des Glückes dauern. Rechnen wir nun die Zeit der Selbständigkeit und des Glückes von der sinaitischen Offenbarung im Jahre 2448 bis zur Tempelzerstörung durch Titus im Jahre 3828, so ergiebt sich ein

[1]) Fol. 199b. ומכאן אנו אומרים שכל האומר על הישועה אשר היא אור העולם אשר אין בו חשך שהיא באה בתוך ימים מזוגים מאור וחשך לא אמר כלום ומשם תשובה נדולה עובדי התלוי האומרים המשיח כבר עבר ואעפ"י שיש עליהם רוב תשובות מסקומות רבות.

[2]) Dieselbe Zahl giebt, dem Seder Olam folgend, auch Abraham Ibn Daud im ספר הקבלה wie er überhaupt in seiner Chronologie meistens mit A. b. Ch. über- einstimmt.

Zeitraum von 1130 Jahren; es würde demgemäss, wenn wir die gleiche Dauer für die Zeit des Exils annehmen, die Zeit der Erlösung mit dem Jahre 5208 (1448 n. Chr.) beginnen[1]). Zwischen diesen beiden äussersten Terminen giebt es einen mittleren, für den sich Belege aus der Schrift und aus der Ueberlieferung unserer Weisen beibringen lassen, und zu dem wir auf folgendem Wege gelangen. Ziehen wir von der Zeit des Weltbestandes, die wir auf 6000 Jahre fixirt haben, die 2448 Jahre bis zur Offenbarung ab, so bleiben für die noch übrigen vier Weltperioden 3552 Jahre, für jrde also ein Zeitraum von 888 Jahren, wie ja auch wirklich die vierte, von der Offenbarung bis zu der im Jahre 3387 erfolgten Zerstörung des ersten Tempels reichende ungefähr 890 Jahre gedauert hat. Für die fünfte und sechste Weltperiode wäre demnach ein Zeitraum von ungefähr 1780 Jahren anzusetzen, was mit Hinzurechnung der Zeit bis zur Zerstörung des ersten Tempels auf das Jahr 5118 (1358 n. Chr.) als den Beginn der Erlösungszeit führt[2]). Eine andere Berechnung führt auf das Jahr 5163 (1403), was sich aber so erklären lässt, dass der eine Termin sich auf die Ankunft des Messias und andere auf der der Ankunit des Messias folgende Zeit der Auferstehung bezieht[3]).

Aus der vierten Pforte, die sich mit den auf die Erlösungszeit bezüglichen Stellen des Buches Daniel beschäftigt, seien die folgenden geschichtlich bemerkenswerthen Ausführungen hervorgehoben. Die Verkündigung Dan. 11 bezieht sich auf die Reiche Edom (Rom, Christenthum) und Ismael (Islam), die beide falsche Lehren verkündeten (Dan. 11, 27) und sich in der Herrschaft über Palästina ablösten.

[1]) Pforte II, fol. 206 b, vgl. weiter.

[2]) Dieses Jahr wird auch von Anderen als Messiasjahr angenommen. Vgl. Abravanel מעיני הישועה XI, 10, pag. 119 a. לכן חשב הגאון רב סעדיה והנשיא רב רבי אברהם בר חייא ורשי זיל והרמבין והרלבינ כי שנת קיח יבא משיח לפרט אלף הששי, vgl. auch Bachja b. Ascher's Pentateuchkomment. zu Genes. 2, 3.

[3]) Vgl. auch Bachja b. Ascher a. a. O. Die Ausführung schliesst mit folgenden Worten (fol. 206 b): זה פירוש הברייתא על הרמז הגנוז בה בסוכת עיז מדברי רזיל על הברייתא הזו היא על דרך פשטה והם אמת ועיקר, ואנו מודים לו וסומכים עליו ויודעים ומאמינים שהפירוש הזה אשר פירשנו היה נלוי להם ושלא רצו לגלותו כך שלא יהא אורך הקץ בעיני קטני אמנה אשר הם רוב העולם, ועתה כיון שהקץ אינו רחוק כל כך כאשר היה ביניהם אין בגלותו שום חסא.

Nach der Zerstörung des zweiten Tempels kam Palästina unter die Herrschaft Edom's, bis es von dem dem Gründer des Islam folgenden Regenten erobert wurde[1]). So lange die Ismaeliten ihren Sitz in Damaskus hatten, waren sie gegen die Juden weniger unduldsam. Als aber die Abassiden, die Verwandten Muhamed's, sich der Herrschaft bemächtigten und deren Sitz von Damaskus verlegten, da trat mit der Spaltung des Reiches auch bei den Ismaeliten, die sich mit Edom verbunden hatten, eine Steigerung des Hasses gegen die Juden ein[2]). Schlimmer wurde es noch, als Palästina von den Edomiten erobert wurde, unter deren Herrschaft es noch immer steht[3]). Die Edomiten der alten Zeit hatten zwar den Tempel zerstört, aber keinen Anspruch auf dessen Besitz erhoben, um an seiner Stelle eine Kultusstätte zu errichten. Dies geschah erst, als Konstantin zum Christenthum übertrat[4]). Wie die Edomiten vor Konstantin, so verwehrten auch die Ismaeliten den Juden nicht, Jerusalem zu betreten, dort ein Bet- und Lehrhaus zu begründen, in dem die in den benachbarten Ländern Wohnenden sich an den Festen zahlreich zu versammeln pflegten. Seitdem jedoch die Edomiten, die auch ihrem Bekenntnisse nach in höherem Maasse als die Ismaeliten gegen die Wahrheit sich versündigen, wieder in den Besitz des Landes gelangt sind, haben sie an der Stelle, wo einst der Tempel stand, eine eigene Kultusstätte eingerichtet und dort das Kreuz aufgepflanzt, das jüdische Bethaus aber haben sie zerstört und den Juden den Eintritt in Jerusalem verboten, so dass sich gegenwärtig kein einziger Jude dort befindet[5]).

Indem A. b. Ch. in der fünften Pforte zur Berechnung der Messiaszeit auf Grund der Lehren der Astrologie schreitet, glaubt er, sich zuvor wegen dieses Unternehmens rechtfertigen zu müssen, da es nach den aus der heiligen Schrift geschöpften Beweisen weiterer Beweise eigentlich nicht bedürfen sollte, am allerwenigsten aber solcher, die sich auf

[1]) Die Eroberung Palästina's wird weiter in das Jahr 4887 d. i. 627 nach Chr., verlegt. In Wirklichkeit hat sich Palästina erst im Jahe 638 dem Kalifen Omar ergeben. Vgl. Weil, Geschichte der Kalifen (Mannheim 1846), I S. 80 fg.

[2]) Damaskus wurde von den Abbasiden im Jahre 750 erobert.

[3]) Pforte IV, fol. 235a fg.

[4]) In der That ist von Konstantin das Dekret Hadrians, dass kein Jude in Jerusalem wohnen dürfe, erneuert worden. Vgl. Graetz, Gesch. d, Juden IV[2], S. 335, Note 17, S. 463.

[5]) Vgl. oben S. 450, Anmerk. 1.

die nichtigen Anschauungen der Heiden gründeten. Allein aus Rücksicht auf diejenigen, die sich mit fremden Wissenschaften beschäftigten, aber schwach im Glauben seien, habe er gemeint, auch diese Beweise nicht übergehen zu sollen. Der ganze Ton der weiteren Darstellung macht jedoch durchaus nicht den Eindruck, als ob er den Werth der Astrologie so gering anschlüge, wie man nach dieser einleitenden Bemerkung anzunehmen berechtigt wäre.

Es giebt, so führt unser Autor aus, verschiedene Weisen, aus den Sternen die Zukunft zu ergründen. Unwissende Menschen z. B. geben sich, wenn sie eine Sonnen- oder Mondfinsterniss, oder eine andere ungewöhnliche Himmelserscheinung wahrnehmen, der Hoffnung oder der Befürchtung hin, dass sich irgend etwas Erwünschtes oder Unerwünschtes ereignen werde. Und wenn dann bald darauf oder auch nach geraumer Zeit Hungersnoth, Krieg oder grosse Fruchtbarkeit eintreten, so ziehen sie ohne jede innere Begründung daraus den Schluss, dass die betreffende Erscheinung auf Erden durch die am Himmel herbeigeführt worden sei. Anders verhält es sich schon mit den Voraussagen, welche die Angehörigen mancher Berufe, wie die Hirten und die Schiffer, auf Grund der in ihrem Berufe gewonnenen und auf gewisse Himmelserscheinungen gestützten Erfahrungen über die Gestaltung des künftigen Jahres in Betreff des Regens, des Windes, der Wärme und der Kälte machen. In höherem Maasse noch als die nur nach der Erfahrung urtheilenden Hirten und Schiffer sind die Sternkundigen vermöge ihrer Wissenschaft von dem Wandel und der Konstellation der Gestirne befähigt, künftige Ereignisse vorauszusehen, ohne jedoch irgend welche Einwirkung auf sie ausüben zu können. Die Sterne bewegen sich in den ihnen von Gott bei der Schöpfung vorgeschriebenen Bahnen und bereiten durch ihren Wandel Nutzen oder Schaden, die der Mensch zu erkennen, aber Gott allein herbeizuführen oder abzuwenden vermag[1]). Gott hat, so wird im Anschluss an Hosea 2, 23 u. 24 ausgeführt, die Himmelskörper mit der Kraft ausgerüstet, auf die Erde einzuwirken, welche, die Einwirkung Gottes und der Himmelskörper in sich aufnehmend, dem Menschen ihre Gaben darbietet. Der Mensch ist in Betreff der ihm verliehenen Gaben demgemäss von vier Faktoren bedingt. Auf die Himmelskörper wirkt Gott allein, auf die Erde wirken Gott und

[1]) Pforte V, fol. 243b fg.

die Himmelskörper, auf die Erzeugnisse der Erde Gott, Himmelskörper und die Erde, und auf den Menschen endli Gott, die Himmelskörper, die Erde und deren Erzeugnis ein. Die Wirkungen der anderen Faktoren sind aber v der Wirkung Gottes abhängig, deren gänzliches oder the weises Ausbleiben auch das gänzliche oder theilweise Au bleiben der Wirkungen der anderen Faktoren zur Folge ha Die auf den Wandel der Sterne gegründeten Beobachtunge ergeben demnach, wo es sich um künftige Ereignisse handel keine unbedingte Sicherheit, sondern nur die Möglichkei des Eintritts dieser Ereignisse, und zwar unter der Voraus setzung, dass die Alles bedingende Wirkung Gottes eintritt Dagegen kann man von den der Vergangenheit angehörenden Ereignissen, bei denen die Wirkung Gottes bereits eingetreten ist, mit Sicherheit behaupten, dass sie in Folge gewisser Gestirnkonstellationen eingetreten seien. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist es wohl gestattet, ohne gegen die Schrift und die Tradition zu verstossen, auf Grund dieser Wissenschaft die Geschichte und Geschicke des israelitischen Volkes zu erforschen. Der Ausspruch des Talmuds: אין מזל לישראל (Sabbath 156 a) steht dem nicht entgegen, denn da im Talmud selbst der Einfluss der Gestirne auf die Angehörigen der israelitischen Gemeinschaft anerkannt wird[1]), so kann damit nur gemeint sein, dass Israel, um dessentwillen die ganze Welt und mithin auch alle Sterne geschaffen wurden, nicht, wie jedes der anderen Völker, unter dem Einfluss eines bestimmten Sternes stehe[2]).

Alle auf den Lauf der Sterne gegründeten Berechnungen gehen vornämlich von der Konjunktion des Saturn mit dem Jupiter aus, und zwar ist das Maass ihrer Einwirkung auf die Erdendinge von der Art der Konjunktion dieser beiden Sterne bedingt, von ihrer Stellung am Firmament und von der Stellung der anderen Sterne zu ihnen am Anfang des Jahres, in dem die Konjuktion eintritt. Man ist von der

[1]) Vgl. Talmud b. Sabb. 156 a; Jebam. 64 b.

[2]) Fol. 244 b. וזה שאמר אין מזל לישראל הוא שכל האומות יש מזל מן המזלות אשר הוא ממונה עליהם כגון עקרב לארצות ישמעאל, קשת לפרס, נדי לפלישתים, בתולה או מאזנים לאדום וכן כך כוכב וכוכב הוא ממונה על אומה או על אומות כאשר [האמינו] בעלי החכמה הזו. וישראל אין להם מזל ולא כוכב שהוא ממונה עליהם ודבר ברור הוא כי כבר הוחזק בידינו שהמזלות והכוכבים וכל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, ואם כולם נבראו בשביל ישראל איך יהיה אחד ממונה על ישראל.

Konjunktion dieser beiden Sterne ausgegangen, weil sie die höchsten sind, die längste Umlaufszeit haben und alle Sterne mit Ausnahme der Sonne an Grösse übertreffen. Die Zeit zwischen der Konjunktion dieser beiden Sterne in einem Himmelstheil und ihrer Wiederkehr in einem anderen beträgt $19^7/_8$ Jahre. In jedem aus drei Sternen bestehenden Himmelstrigon, wie dem Trigon des Feuers, der Erde, der Luft und des Wassers findet die Konjunktion zwölfmal statt, was sich in einem Zeitraum von $238^1/_3$ Jahren vollzieht. Demnach erfordert die Wiederholung der Konjunktionen in allen vier Trigonen einen Zeitraum von 953 Jahren[1]). Nach Ablauf dieser Zeit beginnen die Konjunktionen wiederum im Feuertrigon, aber von einem anderen Sternbilde aus, so dass die Konjunktionen von allen drei Sternbildern aus und durch alle Trigonen hindurch einen Zeitraum von 2859 Jahren in Anspruch nehmen. Man unterscheidet fünf Arten von Konjunktionen: 1) die nach 20 (genau $19^7/_8$) Jahren eintretende oder kleine, 2) die nach 60 Jahren eintretende oder mittlere 3) die nach $238^1/_3$ Jahren eintretende oder grosse, 4) die nach 953 Jahren eintretende oder mächtige (רב) und 5) die nach 2859 Jahren eintretende oder gewaltige (עצום). Die kleine Konjunktion soll auf den Uebergang der Regierung von einem Mitglied der Herrscherfamilie auf ein anderes, die mittlere auf den Uebergang von einer Herrscherfamilie auf eine andere, von einer Provinz auf eine andere, aber innerhalb desselben Volkes hinweisen. Die grosse Konstellation soll sich auf den Uebergang der Regierung von einem Volke auf ein anderes und die mächtige auf eine Erneuerung der Reiche und der Gesetzgebung beziehen, und je nach der Besonderheit der Konstellation soll die eintretende Veränderung eine Verbesserung oder eine Verschlechterung, von längerer oder von kürzerer Dauer, sein[2]). Von dieser Grundlage sind auch Berechnungen über die Herrschaft Israels, über das Exil und die Erlösungszeit angestellt worden, von denen jedoch wegen ihrer geringeren Zuverlässigkeit abgesehen werden

[1]) Nach Abu Ma'aschar beträgt die grosse Periode (revolutio magna) 960 Jahre. Vgl. Steinschneider in D. M. G. 1874, S. 533.

[2]) Hier fehlt die Angabe über die Wirkung der fünften oder gewaltigen Konstellation, von der Abravanel, der offenbar die Darstellung A. b. Ch.'s benützt, sagt, dass sie auf die Geburt von grossen Propheten, Wunderthätern, Urhebern grosser Religionen hinweise. Vgl. מעיני הישועה XII, 2 S, 126b.

soll. Die hier anzustellende Berechnung hat vielmehr zur Grundlage die Lehre des Ptolemaeus, des grössten aller Astronomen, mit der auch die Berechnungen unserer Weisen in Betreff der Sonne und des Mondes und die Berechnungen der anderen Völker übereinstimmen[1]).

Bedeutsam für die Geschicke Israels war das Jahr 2365 ä. m., in dem die erste Konjunktion des Saturn und des Jupiter im Wassertrigon und im Sternbild der Fische stattgefunden hat. Die Konstellation dieses Jahres wies auf die nahe Geburt eines Propheten hin, und in der That wurde in diesem Jahre Aron und drei Jahre später Moses geboren. Im Jahre 2448 fand der Auszug aus Aegypten und im dritten Monat dieses Jahres die Offenbarung am Sinai statt. Dann blieb Israel vierzig Jahre in der Wüste, bis die Konjunktion wieder in das Sternbild der Fische eintrat. Nach den Konjunktionen im Wassertrigon, die alle auf schwere Ereignisse hinweisen, vollziehen sich die Konjunktionen im Feuertrigon. Die Konjunktionen im Feuertrigon, in die Zeit der Richter fallend, weisen, ihrer Konstellation entsprechend, auf nur vorübergehende Zustände und Ereignisse hin, wie ja auch in dieser Zeit, abgesehen etwa von Gideon und dessen Sohn Abimelech, kein Herrscher erstanden ist, dessen Regierung sich auf seine Nachkommen vererbt, und keine Propheten, die eine dauernde Wirksamkeit entfaltet hätten. Vom Feuertrigon gehen die Konjunktionen auf den Erdtrigon über. Die erste dieser Konjunktionen fand im Jahre 2841 statt und im Jahre 2854 wurde David geboren, wie in diese Knnjunktion auch die Wirksamkeit des von ganz Israel anerkannten Propheten Samuel fällt. Die mit dem im Jahre 2884 erfolgten Regierungsantritt David's beginnende Herrschaft seines Hauses sollte, der Umlaufszeit des Jupiter entsprechend, 438 Jahre dauern, wurde aber um vier Jahre verlängert uud dauerte, bis zu Jojachin's Gefangennahme, 442 Jahre. Von den im Lufttrigon stattfindenden Konjunktionen hatten die sechs ersten im Wesentlichen keine für die Reiche Israel und Juda ungünstige Bedeutung; mit der siebenten wird jedoch die

---

[1]) 246b. וסמכתי כל החשבון על דעת בטמיוס בלשון יון בַּלְתְּלָמֵיאוֹס ראש חכמי האומות במהלכות הכוכבים והחזק בידי לסמוך עליו מפני שראית כל חשבון שמסרו לנו רבותינו בחמה ובלבנה יוצא על דעתו ומצאתי כל הבאים אחריו מחשבוני האומות מודים לו וסומכין עליו.

Konstellation ungünstiger und im fünften Jahre dieser Konstellation wurde Samaria von Salmanassar eingenommen und die Bevölkerung nach Assyrien verpflanzt. In die Konjunktionen des Wassertrigons fällt die Regierung Nebukadnezars, der zuerst Jojachin und dann Zedekia in die Gefangenschaft geführt und im Jahre 3335 Jerusalem zerstört hat. In der fünften Konjunktion des Wassertrigons, im Sternbild der Fische, in derselben, in der einst Israel in das heilige Land eingezogen war, trat Cyrus, der Israel die Erlaubniss zur Rückkehr in dieses Land ertheilte, im Jahre 3394 seine Regierung an. Die Konjunktionen treten dann wieder in den Feuertrigon ein. Die Konstellation in dieser Konjunktion deutet auf das Auftreten eines neuen Religionsstifters hin, der aber nach kurzer Zeit plötzlich werde dem Tode überliefert werden und dessen Verkündigungen sich nicht bestätigen würden (Jesus)[1]). In diese Konjunktion fällt auch die Regierung Konstantin's, der sein Volk zwang, sich jener Irrlehre anzuschliessen, aber nicht lange darauf starb. Ihm folgte in der Regierung Diocletian[2]). Nach den Geschichtsbüchern trat in dieser Konjunktion Mani, der Begründer des Dualismus, in Babylon auf, der, einer vornehmen Familie entstammend, sich mit seinen unsinnigen Reden einen grossen Anhang in Chaldaea, Persien und im ganzen Lande Sinear erwarb und ein zahlreiches Heer um sich sammelte. Mit diesem wollte er in den Tagen Schabur's, des siebenten Trägers dieses Namens, mit dem Beinamen Bahrâm, des Sohnes Bahrâm's, gegen Babylonien ziehen und es belagern. Auf die Kunde davon fasste Schabur, der sich vor einem Kampfe mit Mani fürchtete, den listigen Plan, ihm durch vornehme Gesandte mitzutheilen, dass er, von der Wahrheit seiner Sendung überzeugt, bereit sei, sich seiner Lehre anzuschliessen. Um sich angeblich in dieser unterweisen zu lassen, lud er ihn zu sich nach Babylon ein mit dem Versprechen, er werde ihm seinen Beistand leisten, alle Völker seiner Lehre zu unterwerfen. Im Vertrauen auf diese Bot-

[1]) Fol. 256 a.

[2]) Das. ובימי הדבוק הזה עמד קוסטרין [קוסטאנטין] הרשע והחזיק וחצריח את עמו להכנס בטעות ההוא והעמיד מלכות ונדולה במדינות קוסטרונ: ולא האריך ימים אחרי טעיתו . . . . והרשע בעת שהחזיק בטעות התלוי בא לבטל אלילי בני עמו ואנשי ארצו ולא האריך ימים ונכשל ונפל ולא נמצא והחזיק אחריו במלכות דקליטיאנוס. Das ist ein Irrthum. Diocletian regierte gleichzeitig mit Konstantin und war Kaiser des weströmischen Reiches.

schaft begab sich Mani mit vierhundert seiner vornehmsten Anhänger nach Babylon, wo er von dem Könige auf das Freundlichste empfangen und vor dem Volke auf den Thron gesetzt wurde. Inzwischen wurden seine Begleiter in den Palast gebracht angeblich, um sie dort zu bewirthen, auf den Befehl des Königs aber alle auf einem Stein hingeschlachtet und an den Bäumen des Palastgartens aufgehängt. Dann sprach der König zu Mani: Komm in den Palast, uud ich werde dir die Wahrheit deiner Prophetie und die Bestätigung deiner Lehre zeigen. Als sie aber in den Garten kamen, wo seine Genossen hingen, sagte er zu ihm: Von den beiden Göttern, deren Existenz du behauptest, hat der über das Böse Herrschende, um seine Ueberlegenheit über den anderen, die Macht des Guten darstellenden, zu bekunden, mir befohlen, diese zu schlachten und aufzuhängen. Zwischen den beiden Göttern scheint ein Streit entstanden zu sein; der eine ist deiner Sendung geneigt, der andere nicht. Ein Mann aber, um dessentwillen die Götter in Streit gerathen sind, verdient es nach meiner Ansicht, mit seinen Gläubigen gehängt zu werden. Und so liess er auch ihn niederschlachten und hängen[1]). Auf Mani bezieht sich wohl

---

[1]) Fol. 256 b. ומצאתי בספרי תאריכי האומות כי בימי הדבוק הזה קשר מאני הרשע בארץ שנער והוא האומר בשני אלהין האחד השולט על הטוב והשני שולט על הרע ושאר ההבלים אשר היה חושב להסית בטעותו אשר היה מטעה את העולם. והיה מאני זה מגדולי משפחתו ויצא לו שם בארץ כשדים ופרכיים ובכל ארץ שנער והסית בדבריו והבליו עם רב ונאסף עליו חיל גדול וכבד עד מאד ועלה בלבו לעלות אל בבל ולצור עליה בימי שבור המלך הנקרא בהרם בן בהרם והוא השביעי מן המלכים הנקראים שבור. וכאשר שמע המלך שבור זה את שמעו ורוב העם הנאספים אליו היה מפחד ממנו ומתירא מלהלחם בו ונתיעץ בלבו עצת ערמה וחכמה ושלח אליו מלאכים מגדולי שריו ועבדיו להודיע שהוא מאמין בדבריו ושומע אל נבואותו ורוצה להכנים בטעותו ומסיים ממנו לבוא אליו אל בבל בכדי שיהיה לומד ממנו דתו ונימוסו ויהיה מחזיק בידו ועוזר אותו עד שיכנסו כל האומות אל טעותו. וכאשר שמע מאני את דברי מלאכי שבור ישרו בעיניו והאמין להם ונתפתה לדבריו והלך עם המלאכים ההם אל בבל הוא ונדולי המדינה המאמינים בו ושריהם כגון ארבע מאות איש. ויצא המלך בבל לקראתו ויסביר את פניו ויושיבוהו על כסא המלכות לפני העם ויצוה להכנים כל הבאים עמו אל בית מרכותו לאכול לחם לפניו ובבואם לתוך הבירה אשר לו נשחטו כולם על אבן אחת וצוה לתלות על אילנות הפרדס אשר בתוך הבירה. ואחר כן אמר למאני קומה ובוא אל הבית ואני מראה אותך שם אמונת נבואתך ויושר דבריך. ויביאהו אל תוך הפרדס אשר חבריו תלויים בו ויאמר לו אתה אמרת שהאלהין הם שנים, והאחד מהם המושל על הרע צוה עלי

auch Dan. 11, 20. Nachdem dort zuerst vom Uebertritt Konstantin's zum Christenthum die Rede war (das. 11, 18 u. 19) wird im Folgenden auf die drei während der Zeit des Exils auftretenden Religionen hingewiesen, von denen die mittlere, die Mani's, schnell vorübergehen, die erste und die dritte, Christenthum und Islam, hingegen längere Zeit bestehen würden. Während aber die Stifter der beiden ersten Religionen wenigstens von edler Herkunft waren, wird Dan, 11, 21 von dem wahnsinnigen Stifter der dritten angedeutet, dass er von gemeiner Herkunft in seinem Volke sein werde. Auch die Konstellation unter der er geboren wurde, weist auf die Niedrigkeit seiner Herkunft hin, sowie auch darauf, dass er ohne jede Einsicht und Wissenschaft, ja selbst des Schreibens und Lesens unkundig, in den Augen der Völker und Weisen als Lügner dastehen werde[1]). Ebenso steht es mit dieser Konstellation in Uebereinstimmung, dass er erst spät zur Herrschaft gelangt ist. Nach den Berichten der Ismaeliten im vierten Monat ihrer Jahresrechnung, d. i. im Ijjar 4331 (571 n. Chr.), geboren, ist er erst im Alter von 51 Jahren, im Jahre 4382 (622 n. Chr.), von seinen Landsleuten, den Bewohnern der Provinz חריב als Herrscher anerkannt und nach elfjähriger Regierung im Jahre 4392 (632 n. Chr.) zur

---

לשחוט את כל אלה ולתלותם להודיע לבני אדם גודל כוחו על האלוה השני אשר הוא מושל על הטוב וכמדומה לי כי מחלוקת גדולה נפלה ביניהם שזה יוצה בשליחותך וזה לא רצה, והעצה הנכונה לאיש ההוא להיותו נתלה עם האנשים המאמינים בו מפני המחלוקת הבאה בשני אלהין בעבורו וצוה לשוחטו ולתלותי עמהם ומת הרשע ההוא וכל עמו ואבד זכרם מן העולם. Diese Erzählung findet sich fast wortgetreu auch in Isaak Arama's עקדת יצחק Pforte 90 (פ' ואתחנן), und ist dort unzweifelhaft aus unserer Stelle entlehnt (vgl. oben S. 453). Auf sie geht wohl auch die gekürzte Wiedergabe dieser Tradition über den Tod Mani's in Simon ben Zemach Duran's Magen Abot (Livorno 1785) S. 4b zurück. Anderweitig scheint, so weit ich sehe, diese Erzählung nicht bekannt zu sein. — Nach der Angabe der meisten Quellen soll Mani auf Veranlassung Bahrâm's I. getödtet worden sein, nur von Eutychius wird sein Tod unter Bahrâm II. gesetzt. Vgl. Th. Nöldeke, Gesch. der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden (übers. aus der arab. Chronik des Tabari) Leiden 1879, S. 47, Anmerk. 6. An unsere Erzählung einigermassen anklingend ist der Bericht des Eutychius die Anhänger Mani's seien mit dem Kopf nach unten eingegraben worden; das habe der König seinen Garten genannt (Nöldeke a. a. O. S. 48, Anmerk.). Ein Irrthum ist es selbstverständlich, wenn Bahrâm als der siebente Träger des Namens Schabur (Schâpûr) bezeichnet wird. Den Bahrâm's ist nur ein Schâpûr vorangegangen.

[1]) Vgl. oben S. 451, Anmerk. 1.

Hölle gefahren[1]). Nach ihm kamen seine Rathgeber und Schwiegersöhne zur Regierung, die aber meist durch das Schwert fielen. Die Herrschaft verblieb dann bei den Angehörigen seiner Familie, den Omejjaden, die ihren Sitz in Damaskus nahmen. Die Omejjaden wurden von den Abbasiden gestürzt, die den Sitz der Herrschaft von Damaskus nach Babylon verlegten[2]). Unter ihnen wurden die wichtigsten Aemter Fremden übertragen, den Elamiten, Assyrern und Aramaeern, so dass den Abbasiden nur der Herrschername blieb, während alle Macht und alles Ansehen auf die jenen Völkerschaften entstammenden Türken übergingen[3]). Gegen die Abbasiden verschworen sich die Obeiditen (בני עוביד), die ihnen die Länder des Westens, vom Nil bis nach Afrika, und das Land der Philistaeer abnahmen[4]). Am Anfang der im Jahre 4747 (987 n. Chr.) beginnenden Konstellation wuchs die Macht der von der Wüste im Westen ausgehenden בני הלוט, welche מראבטון genannt werden[5]). Im zwölften Jahre der mit dem Jahre 4847 beginnenden Konstellation (1099 n. Chr.) zogen die Schaaren der Edomiten nach dem heiligen Lande, um es zu erobern[6]). Aus der vorangehenden, auf die Ereignisse der Vergangenheit bezüglichen Darstellung, so schliesst A. b. Ch. diese Ausführung, ist ersichtlich, dass alle Religionen, die nach der dem israelitischen Volke zu theil gewordenen Offenbarung aufgekommen sind, auf Unrecht und Gewalt gegründet und falsch und trügerisch waren, wie

---

[1]) Die Geburt Muhammed's wird auf den 20. April 571 angesetzt (A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed. Berlin 1861, I, S. 138). Durch die Einwohner von Medina unterstützt, errang er auf dem Pilgerfeste 621, dem Jahre der Hedschra, allgemeine Anerkennung (Sprenger II, S. 523); sein Tod fällt in das Jahr 632.

[2]) Vgl. Weil, Geschichte der Kalifen, II, S. 20.

[3]) Vgl. A. v. Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islams, S. 440.

[4]) Vgl. Weil a. a. O. II, S. 583 u. a. O.

[5]) Gemeint sind die Morabitun (bei den Spaniern Almoraviden genannt), welche die Verschleierten (בני הלוט = Molathaman) genannt wurden. So sagt Goldzieher (Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung, in der Zeitschrift der D. M. G. 1887, S. 59) „Von Unbethelligten werden sie (die Almohaden) nach dem Berberstamme, dem sie angehören, Lamtûna genannt, sie selber nennen sich mit dem Ehrennamen al-Mûrabitûn, die Gegner nennen sie die „Verschleierten" al-Mulattamûn". Vgl. auch Flügel, Gesch. der Araber, S, 315; A. Müller, Der Islam II, S. 611.

[6]) Am 15. Juli 1089 wurde Jerusalem von Gottfried von Bouillon erobert.

sich dies auch aus der Konstellation ergiebt, unter der sie entstanden sind, während die Offenbarung der Thora unter einer Konstellation stattfand, die nach der übereinstimmenden Ansicht der Sternkundigen auf Wahrheit und Recht hinwies. So traten die Jünger Jesus unter einer auf Zauberei und Täuschung hinweisenden Konstellation auf und haben auch in diesem Sinne gewirkt. Ebenso trat Mani unter einer auf die Unwahrheit und den Unbestand seiner Lehre hinweisenden Konstellation auf und Muhamed, seiner Wirksamkeit entsprechend, unter einer Konstellation, die auf Lug und Trug, auf Krieg und Raub hinwies. Demgemäss müssen alle Sternkundigen auf Grund ihrer Wissenschaft bezeugen, dass Recht und Wahrheit nur bei Israel anzutreffen seien, ein Ergebniss, das schon allein zur Rechtfertigung der hier angestellten Untersuchung geeignet ist[1]).

Indem unser Autor sich zum Schluss den noch bevorstehenden Konstellationen zuwendet, glaubt er, die einschränkende Erklärung voranschicken zu müssen, dass er die durch diese Konstellationen angezeigten Ereignisse nicht als mit Sicherheit, sondern nur als möglicher Weise eintretend hinstellen wolle, da die durch die Konstellationen gegebenen Anzeichen je nach Gottes Rathschluss bestätigt oder auch vereitelt werden könnten[2]). So weist die im Jahre 4946 (1186 n. Chr.) bevorstehende Konstellation auf Kriege und Unruhen hin, durch die der Untergang der ismaelitischen Herrschaft würde eingeleitet werden, weshalb auch einer der ismaelitischen Gelehrten, als er bei dieser Konstellation anlangte, erklärte, er könne von den Ereignissen dieser Zeit nicht reden wegen der Wirrnisse und Drangsale, die in ihr über das ismaelitische Reich kommen würden. Ebenso sagt ein anderer in einem die ismaelitische Herrschaft behandelnden Gedichte, er dürfe von den in der Zeit dieser Konstellation eintretenden, unglücklichen Ereignissen nicht reden,

---

[1]) Vgl. oben S. 450, Anmerk.

[2]) Fol. 261 b. ואחר שהשלמנו החקירה על מהלכות הכוכבים לשעבר אנו חוקרים עכשיו על מהלכותיהן להבא אלא שאין לנו לדבר עליהן על המנהג אשר היינו מדברים עד עתה ואין לנו להרחיב בדברינו כאשר עשינו בתחלה, אבל אנו אומרים על כל מהלך ומהלך מהן שהוא ראוי לכך וכך אם ישר בעיני המקום לקיים עצת מהלכות הכוכבים ואם לאו הוא יעשה כרצונו באשר הבל בידיו. עד התנאי הזה הוא משמע דברינו במקום הזה ומכאן והלאה והקורא בחסדו יהיה סבין את הדבר כפי תנאי זה ואל יצריכנו לשנות בדבר ולא לשלש.

weil sie sein eigenes Volk beträfen[1]). Die im Jahre 4986 (1226 n. Chr.) eintretende Konstellation, die nach den früher angestellten Berechnungen mit dem Beginn der siebenten Weltperiode zusammentrifft[2]), ist von ganz wunderbarer Art, und die in ihr auftretenden, ungewöhnlichen Himmelserscheinungen weisen auf so ungewöhnliche Ereignisse hin, wie sie sich bis dahin noch niemals zugetragen haben. Ein nicht unserer Gemeinschaft angehörender Anhänger dieser Wissenschaft sagt in einer über diese Konstellation verfassten Schrift, dass sie auf den Untergang der ismaelitischen Herrschaft und auf deren Uebergang an ein bisher jeder Macht und Selbständigkeit entbehrendes Volk hinweise, womit nur Israel gemeint sein kann. In dieser Zeit wird nach Dan. 11, 40 ein Herrscher erstehen, der das Christenreich überwinden, die christliche Religion beseitigen und sich zu einer neuen, den verschiedensten Irrthümern huldigenden Religion bekennen wird, wodurch er sich die Angriffe der Könige des Südens und des Nordens zuziehen wird. Die Konstellation im Jahre 5118 (1358 n. Chr.) weist auf eine Zeit grosser Noth hin[3]). Zu demselben Jahre gelangen wir auch, wenn wir die 1290 Jahre bei Dan. 12, 21 als die Zeit seit der Zerstörung des zweiten Tempels zu der ihr vorangegangenen Zeit addiren. Es ist also die Zeit gemeint, in der nach Dan. 12, 1 der Engel Michael aufstehen und grosse Noth über Israel kommen wird. Zählt man hierzu noch die 45 Jahre bei Dan. 12, 11. 12, so gelangt man zum Jahre 5163 (1403 n. Chr.), in dem eine Zeit der Ruhe, der Sicherheit und des Friedens eintreten soll[4]). Am Ende dieser Konstellation, für das alle dieser Wissenschaft Kundigen eine Vollendung dessen voraussagen, was in der Konstellation des Jahres 2368 begonnen hat, wird die in diesem Jahre begonnene Herrschaft Israels zur Vollendung gelangen. Die Auferstehung der Todten, das allen anderen überragende Zeichen der Erlösung, wird

[1]) Der Stifter der Ismaillijja, Abd Allah b. Meimun (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der Hedschra) soll durch den Hinweis des Astrologen Muhammed b. a-Hasein auf die Konstellation, welche den Untergang des Islam verkünde, angetrieben worden sein. El-Kindi leitet künftige unglückliche Ereignisse, vom Jahre 303 d. H. beginnend, gleichfalls von Konstellationen ab. Vgl. Steinschneider in der Zeitschrift der D. M. G. 1874, S. 632.

[2]) Vgl. oben S. 556.

[3]) Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, S. 227.

[4]) Vgl. Zunz, Ges. Schriften III, S. 228.

nach der Berechnung der Einen im Jahre 5228 (1468), nach der Berechnung der Anderen im Jahre 5208 (1448 n. Chr.) eintreten[1]). Ueber die Ereignisse jener Zeit soll nichts auf der Sternkunde beruhendes vorausgesagt werden, weil in jener Zeit der Einfluss der Sterne aufhören und Gott ganz neue, bisher nicht dagewesene Zeichen schaffen wird. So wird ja auch im Buche Daniel der Verlauf aller Weltreiche vom zweiten Tempel an verkündet, Nichts aber über die Zeit nach der Erlösung, entweder weil sich dies in den Büchern der anderen Propheten findet, oder weil Gott es verhüllen und erst in der messianischen Zeit selbst offenbaren wollte[2]).

Wer war R. Mose Mariel?

Von Dr. **M. Brann.**

Seiner Abhandlung über den „Streit um den Moreh in Posen“[1]) hat Bloch als werthvolle Zugabe eine sorgfältige Uebersicht der ältesten Nachrichten hinzugefügt, die wir über das Posener Rabbinat besitzen[2]). An zweiter Stelle weist er aus den Rechtsgutachten des berühmten Judenmeisters von Regensburg als Rabbiner in Posen den R. Mose Mariel (מריאל)[3]) nach. Wer war Mose Mariel? Ein Mann mit diesem Zunamen ist sonst im fünfzehnten Jahrhundert nicht bekannt. Zum Glück ist es nicht gar schwer, die Maske zu lüften, in die ein ahnungsloser türkischer Setzer den keineswegs ganz verschollenen Gelehrten gehüllt hat.

Die RGA. R. Israel Bruna's sind bekanntlich erst mehr

---

[1]) Vgl. Zunz das.

[2]) Der Schluss der Schrift lautet: ומפני זאת אנו חותמים את השער הזה בכאן ובאים לבקש רחמים מלפני בעל הרחמים להחיש לנו את בשורתיו הטובות ויטהר לנאלינו ולקבץ את גליותינו ולקיים לנו דברי הטוב אשר הבטיחנו על ידי נביאיו וחוזיו ככתוב כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ד' כן יעמוד זרעכם ושמכם. וכתיב כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה ולא תזכרנה הראשונות ולא תעלה על לב. ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך לנטוע שמים וליסוד הארץ ולאמר לציון עמי אתה. וכתיב וידעתם כי בקרב ישראל אני ואני אלהים ואין עוד ולא יבשו עמי לעולם. וכתיב כי אם שישו וגילו עד אשר אני בורא כי הנני בורא את ירושלים גלה ועמה משוש אמן אמן ואמן.

[1]) Oben S. 153—169. 263—279 und 346—356. — [2]) S. 347 ff. — [3]) S. 348 f.

als drei Jahrhunderte nach dem Tode des Verfassers[4]), und zwar zuerst in Salonichi im Jahre 17 98[5]), durch die Presse vervielfältigt worden. Dass die bei den deutschen Juden üblichen Formen und Ligaturen den Cursivschrift den dortigen Buchdruckern nicht geläufig waren, ist nicht zu verwundern. Am meisten hatten natürlich die Eigennamen unter dieser Unkenntniss zu leiden, und die Stettiner Firma, die 1860 das Buch neu herausgab, hat das Versprechen, die Irrthümer zu berichtigen, nur in geringem Umfange gehalten[6]). Eine niedliche Blumenlese der stehen gebliebenen Druckfehler hat damals bereits Steinschneider[7]) zusammengestellt.

Wenn wir uns nun mit Leichtigkeit überzeugen, dass jedenfalls unter בודמוז[8]) Budweis (בודוויז), unter ברוך[9]) Touques (טוך), unter בורך[10]) Zürich (צורך), unter קמינג[11]) Kitzingen (קיצינג) u. unt. רידושפורק[12]) Regensburg (ריגנשפורק) zu verstehen ist, dass ferner Wiener-Neustadt bald als[13]) ני אושטט, bald als מאישטט[14]) und טישטט[15]), ja sogar als ביישק

[4]) Und zwar nach einer Abschrift, die Mose b. Jakob Ussiël am Dienstag (3. Nissan 5440 =) 2. April 1680 beendigt hat. (Ed. Salon. f. 121a). Der Copist ist derselbe, der Samuel Jafe's תיקון סופרים im Jahre 1673 abgeschrieben hat (St. C. B. 7037, 7). — [5]) Der Druck, von dem übrigens die meisten Exemplare durch eine Feuersbrunst vernichtet worden sind (vgl. das Vorwort zur Ed. Stettin), gehört zu den schlechtesten Erzeugnissen der Pressen von Salonichi. Nicht einmal die Numerirung der RGA. ist correct. In der Zählung fehlen die Ziffern 80, 88, 147, 157, 175 und 194. Dafür sind die Nummern 87, 95, 146, 176, 217 und 218 doppelt gezählt, so dass die Gesammtsumme der Gutachten (284) am Ende wieder stimmt. — [6]) Nicht einmal die Zählung ist berichtigt. Die Verwirrung ist nur noch vermehrt. In der ed. St. (= Stettin) fehlen die Ziffern 80, 176 und 240, während die Nummern 95, 181, 195 und 241 doppelt gezählt sind. Bis Nr. 87 stimmen demnach St. und S. (= Salon) überein. Es ist dann St. 88 = S. 87[2]. Die Nummern 89—95 sind wieder identisch. Dann ist St. 96 = S. 95[2]. Von 97—146 laufen die Nummern wieder parallel. Darauf ist St. 147 = S. 146[2]. Bis Nr. 156 herrscht dann wieder Uebereinstimmung. Von 157—173 hat S. einen Vorsprung um eine Ziffer. Dann ist St. 174 = S. 176[1], St. 175 = S. 176[2]. Von 177—181 sind die Nummern glei h. Von St. 181[2] an bis 192 ist S. wieder um eine Ziffer voraus. Dann ist St. 193 = S. 195; St. 195[1] = S. 196; St. 194 = S. 197. Von St. 195[2] bis 214 bleibt St. um drei Ziffern zurück. Darauf ist St. 215 = 217[2]; St. 216 = S. 218[1], St. 217 = 218[2]. Von 219 hat dann St. immer nur noch eine Ziffer weniger als S. — [7]) H. B. III 25 f. — [8]) Nr. 81 vgl. 79. Die Citate beziehen sich auf die Stettiner Ausgabe, weil diese die ungleich verbreitetere ist. In den Druckfehlern stimmen aber beide Ausgaben genau überein. — [9]) fol. 78b. — [10]) fol. 51a. — [11]) Nr. 153. Vgl. 17. 19. 66. — [12]) fol. 51a. — [13]) Nr. 93. — [14]) Nr. 281. — [15]) Nr. 175.

und טישטש[16]) erscheint, so werden wir kaum anfangen uns zu wundern, dass einmal He in Resch und Jod (רי = ה) aufgelöst worden ist. Setzen wir dann aber in מריאל das verlesene ה wieder ein, so erhalten wir das Wort "מהאל„ und erkennen in dem Posener Rabbiner sofort einen Gelehrten, der bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehen und mit den berühmtesten Halachisten jener Tage in schriftlichem Verkehr gestanden hat. Sein früherer Aufenthalt wird in den Quellen לאהל[17]) oder הל[18]), in der Regel aber הלא oder הַלְּא[19]), das ist Halle an der Saale genannt. Es ist wohl möglich, dass er um die Mitte des 15. Jahrhunderts der letzte Rabbiner in Halle gewesen ist. Als 1458 die Gemeinde ins Elend gejagt wurde[20]), floh er mit seiner Familie in die Slavenländer und fand zuerst in Peisern an der Warthe eine Zuflucht und später in Posen eine Stätte seiner Wirksamkeit[21]). Etwa ein Dutzend von den Rechtsbescheiden, die in eherechtlichen[22]), civilrechtlichen[23]) und ritualgesetzlichen[24]) Fragen an ihn ergangen sind, ist uns erhalten. Wenn auch die Anfragen und deren Begründung nicht auf uns gekommen sind, so ist doch aus dem Tone, in dem die berühmten Zeitgenossen mit ihm verkehren[25]), und aus deren Antworten klar

[16]) Nr. 209. Es steht aber auch hin und wieder richtig ניאושטש (Nr. 24. 60. 61), נוישטש (Nr. 135. 161) und נויושטש (Nr. 183). Auch Personennamen sind in unglaublicher Weise entstellt. Aus R. Menachem Klausner ist z. B. מהרים הלוי זנעיר (fol. 32 a) geworden. — [17]) P. I. (= Isserlein. Pesakim) 232 Ende. — [18]) RGA. I. Bruna 157—159. Isserleins Antw. auf dieselbe Anfrage steht PI. 198/201. — [19]) PI. 19. 46. 64, S. auch Salfeld, das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches S. 23. 67. 69. 79. — [20]) Stobbe, Die Juden in Deutschland. S. 291. — [21]) P. I. 73. Aus dem Inhalt ergibt sich, dass die Adressaten in Posen gewohnt haben. Der an dritter Stelle genannte Pinchas war hier Empfänger von P. I. 27, vgl. Berliner in der M. S. XVIII (1869), S. 322. Später war er Rabbiner in Schweidnitz, wie aus P. I. 255/6 u. RGA. Jak. Weil 146. 152, vgl. 129 hervorgeht. Vgl. noch Brann. Gesch. der Juden in Schlesien, S. XLIV. Nr. 17, woselbst XLVIII (statt XLIII) zu lesen ist u. S. 88, Anm. 5. Der an erster Stelle genannte אהובי האלוק מהריר משה erscheint hier mit ders. Titulatur wie PI. 198—201. Dort aber ist, wie aus I. Bruna 157—159 zu ersehen ist, Mose von Halle gemeint. Auch PI. Nr. 1—5 ist אהובי מהרים האלוק, wie aus L. J. (= Leket Joscher) ersichtlich, derselbe Mann! — [22]) PI. 1—3. 11—17. 46. 198 u. I. Br. 157. — [23]) PI. 54. 64. 73. 199 = I. Br. 160. — PI. 200 u. 201 = I. Br. 158 u. 159. — [24]) P. I. 4. 5. 53. — [25]) Isserlein nennt ihn אהובי האלוק (P. I 1. 73. u. 198) אהובי גברא רבא (das. 11). Sonst wird er מהריר (PI. 19. I. Br. 253) oder מהריר PI. 46. 53. 64. I. Br. 1571 genannt. — [26]) Vgl. zu sämmtlichen vorstehenden Citaten noch Leket Joscher I (= cod. Münch. 405) f. 54 a. 70 a und II (= cod. M. 404) f. 4 b, 12 a, 32 b 36 a f. 68 b, 81 b.

ersichtlich, dass R. Mose ein umfangreiches und gediegenes halachisches Wissen besessen hat. Als die ruchlosen Helfershelfer des Trienter Bischofs Hinderbach 1475 das durch entsetzliche Folterqualen erpresste erlogene Geständniss protokollierten, dass er die Echtheit angeblichen Christenblutes bescheinigt hätte[27]), ist er wohl nicht mehr am Leben gewesen, da 1474 sicherlich R. Mose Minz bereits als Rabbiner in Posen im Amte war[28]). Was aber die Trientiner Protokolle angeht, so stellte schon 1476 der Bischof von Ventimiglia, der im Auftrage des Papstes den Ritualmordprocess revidierte, fest, dass die Notare, die ein Jahr vorher die Protokolle geführt haben, sammt und sonders gemeine Fälscher gewesen sind, die offen gegen Treue und Glauben gehandelt haben[29]).

Notiz.

Die „**Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums**, tritt nunmehr mit ihrem Programm hervor. Bekanntlich wurde in der Generalversammlung am 21. April dieses Jahres auf Anregung des Herrn Dr. Gustav Karpeles der Beschluss gefasst, einen **Grundriss der Wissenschaft des Judentums** herauszugeben, der in Einzeldarstellungen das Gesammtgebiet dieser Wissenschaft umfassen soll. Es wurde ein Comitee eingesetzt, zur Redaktion des Entwurfs, bestehend aus den Herren Professoren Bacher und Cohen und den Herrn Rabbinern Dr. Güdemann, Bloch, Kroner, Lucas und dem Antragsteller. Nach eingehender Beratung kam man überein, die Anzahl der Monographien zunächst auf 36 fest zu setzen, doch sind Ergänzungsbände dabei ausdrücklich vorgesehen. Die zur Mitarbeit eingeladenen Gelehrten, die meist mit freudigem Eifer zugesagt, einigten sich in der Hauptsache dahin, dass es nicht sowohl auf die Masse des gebotenen Stoffes ankomme, als vielmehr auf dessen geistige Durchdringung, zusammenhängende und verständnisvoll geordnete Darstellung, die trotz der streng wissenschaftlichen Grundlage doch zugleich das Interesse der Gebildeten erwerben und diese belehren könne. Das Resultat der langen und schwierigen Verhandlungen ist das folgende Programm in drei Abteilungen das nunmehr der Oeffentlichkeit zum erstenmale vorgelegt wird.

---

[27]) Hildesheimer, Simon von Trient, S. 24. — [28]). RGA. Mose Minz, Nr. 114. — [29]) „Dixit, omnes notarios illos Tridentinos esse falsarios nec fideliter et juste scripserunt", citiert Hildesheimer a. a. O. S. 15, n. 3. Vgl. das Urtheil Scherers in seinem Buch, „über die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern" (Leipz. 1901), S. 613. „Es kann nicht einmal von einem Justizmorde in diesem Falle die Rede sein, sondern die Untersuchung und Verurtheilung der Trienter Juden muss als ein von Bernardin von Feltre und anderen Judenfeinden im voraus verabredetes und auf Grund eines wohl überlegten Planes ausgeführtes Komplott zum Verderben der Juden bezeichnet werden".

I. Systematische Theologie. Rector Dr. Kohler-Cincinnati; Ethik u. Religionsphilosophie, Prof. Dr. Herm. Cohen-Marburg; Geschichte der Religionsphilosophie, Rabb. Dr. J. Guttmann-Breslau; Einleitung in die Bibel, Prof. Dr Blau-Budapest; Geschichte der Bibelexegese, Rabb. Dr. Eppenstein-Briesen; Einleitung in den Talmud, Docent Dr. Baneth-Berlin; Geschichte der Halacha, Rector Dr. A. Schwarz-Wien; Geschichte der Haggada, Rabb. Dr. Bloch-Posen; Religionsgeschichte, Rabb. Dr. Bäck-Oppeln; Judentum und Christentum, Dr. B. Kellermann-Berlin; Judentum und Islam, Prof. Dr. Goldziher-Budapest; Rabbinische Litteratur des Mittelalters, Dr. Ginsberg-New-York; Praktische Theologie, Rabb. Dr. Vogelstein-Stettin; Apologetik, Oberrabb. Dr. Güdemann-Wien; Das Ceremonialgesetz des Judenthums in seiner histor.-kritischen Entwicklung, Kirchenrat Dr. Kroner-Stuttgart; Homiletik, Prediger Dr. M. Lewin-Berlin; Pädagogik, Rabb. Dr. Hochfeld-Düsseldorf.

II. Hebräische Sprachlehre, Prof. Dr. Barth-Berlin; Aramäische Sprachlehre, Prof. Dr. Landauer-Strassburg; Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft, Prof. Dr. Bacher-Budapest; Geschichte der jüdischen Litteratur, Dr. Gustav Karpeles in Verbindung mit S. Buber, Prof. Büchler, A. Epstein, Prof. Geiger, Dr. Gross, Dr. Harkavy, Dr. Kayserling, Dr. J. Löw, Dr. N. Porges, Dr. S. Posnanski u. a. Fachmännern; Jüdisch-hellenistische Litteratur, Apokryphen und Pseudepigraphen, Prof. Dr. Leop. Cohn-Breslau.

III. Biblische Archäologie, Dr. Paul Rieger-Hamburg; Talmudische Archäologie, Dr. S. Krauss-Budepest; Mosaisches und talmudisches Recht, (Die Verhandlungen sind noch nicht abgeschlossen). Geschichte der Juden bis zum babylonischen Exil, Rabb. Dr. Jacob-Göttingen; Geschichte der Juden bis zum Abschluss des Talmuds, Rabb. Dr. Vogelstein-Königsberg; Geschichte der Juden bis zur Aufklärungszeit, Docent Dr. Brann-Breslau; Geschichte der Juden in der Neuzeit, Prof. Dr. M. Philippson-Berlin; Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter u. in der Neuzeit, Privat-Docent Dr. Caro-Zürich; Geschichte der jüdischen Sekten. Dr. S. Posnanski-Warschau; Quellenkunde der jüdischen Geschichte, Direktor Dr. M. Stern-Berlin; Geschichte des Synagogenkultus, Docent Dr. Elbogen, Berlin; Geographie Palästinas, Dr. J. Krengel-Böhm.-Leipa; Chronologie und Numismatik, Dr. M. Grunwald-Wien; Epigraphik, (Die Verhandlungen schweben noch).

Nur dadurch, dass den einzelnen Autoren völlige Freiheit in der Ausgestaltung ihrer Aufgaben überlassen und jeder Autor nur für den Inhalt seiner Arbeit verantwortlich ist, konnte eine so grosse Anzahl von Gelehrten der verschiedensten Richtungen zu diesem bedeutungsvollen Unternehmen vereinigt werden. Zwei Bände sollen schon in Jahresfrist erscheinen und auch für die folgenden Jahre ist das Erscheinen mehrerer Bände gesichert.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaction verantwortlich: Dr. M. Brann, Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pressburg.